

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

ΔΙΜΗΝΙΑΙΟΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΝ
ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ

ΟΡΓΑΝΟΝ ΤΗΣ
ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΒΡΑΒΕΙΟΝ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ
ΕΤΟΣ 89
ΤΕΥΧΟΣ 810
ΙΑΝΟΥΑΡΙΟΣ - ΦΕΒΡΟΥΑΡΙΟΣ 2006

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

Βογατσικοῦ 7, 546 22 (ἢ Τ.Θ. 10335, 541 10) Θεσσαλονίκη

ΙΔΡΥΘΗ ΕΝ ΕΤΕΙ 1917
ΥΠΟ ΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ (†)

ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ
ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΤΟΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
κ.κ. ΑΝΘΙΜΟΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΛΗΤΗΣ-ΣΥΝΤΑΚΤΗΣ
ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΣ ΚΟΝΤΑΚΗΣ, Διδάκτωρ Θεολογίας

ΣΥΝΔΡΟΜΑΙ
ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΥ: 15 εὐρώ ΕΞΩΤΕΡΙΚΟΥ: 50 δολλάρια Η.Π.Α.
ΑΞΙΑ ΤΟΜΩΝ ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΩΝ ΕΤΩΝ: 20 εὐρώ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ISSN 1011 - 3010

Μιχαήλ. Γ. Τρίτου
Ἀναπληρωτοῦ Καθηγητοῦ Α.Π.Θ.

Τό μαρτύριο καί ἡ μαρτυρία τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Ἀχριδῶν Ἰωάννου

Με πόνο ψυχῆς καί ἱερή ἀγανάκτηση παρακολουθοῦμε τόν τελευταῖο καιρό τή βάναυση καταπάτηση τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων καί κυρίως τῆς θρησκευτικῆς ἐλευθερίας στό πρόσωπο τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Ἀχριδῶν καί Μητροπολίτου Σκοπίων κ.κ. Ἰωάννου.

Ὁ ἐν λόγῳ Ἱεράρχης καταδικάσθηκε σέ 18μηνη φυλάκιση ἀπό τά ποινικά δικαστήρια τῶν Σκοπίων, ἐπειδή εἶχε τό θάρρος νά διακηρύξει ὅτι ἡ Ἐκκλησία τῶν Σκοπίων εἶναι σχισματική, ἀφοῦ περιφρονεῖ βασικές ἀρχές τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησιολογίας καί προτάσσει ἐθνοφυλετικές σκοπιμότητες. Γιά τήν ἐπίλυση τοῦ προβλήματος πρότεινε τήν ἐπανένταξη τῆς Ἐκκλησίας τῶν Σκοπίων στή Μητέρα Ἐκκλησία τῆς Σερβίας, ἀπό τήν ὁποία τό 1968 πραξικοπηματικά καί βίαια ἀπεσκίρτησε.

Ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Ἀχριδῶν καί Μητροπολίτης Σκοπίων Ἰωάννης (Vlaniškoski) γεννήθηκε τήν 28η Φεβρουαρίου 1966 στά Βιτώλια (Μοναστήρι), ὅπου τελείωσε μέ ἄριστα τό Γυμνάσιο καί τό μαθηματικό Λύκειο. Μετά τήν ἐκπλήρωση τῆς στρατιωτικῆς του θητείας φοίτησε στό Τμῆμα Μηχανικῶν τοῦ Πανεπιστημίου τῶν Σκοπίων. Στή συνέχεια φοίτησε στή Θεολογική Σχολή τοῦ Βελιγραδίου, ὅπου ἔκανε μεταπτυχιακές σπουδές στόν τομέα τῆς Συστηματικῆς Θεολογίας.

Τό 1995 ἦρθε στήν Ἑλλάδα γιά νά ἐκπονήσει διδακτορική διατριβή στή Θεολογική Σχολή τοῦ Α.Π.Θ με θέμα: "Η ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας καί τά σύγχρονα ἐκκλησιαστικά προβλήματα". Τήν 7η Φεβρουαρίου 1998 χειροτονήθηκε πρεσβύτερος καί τήν 19η Ἰουλίου 1998 Ἐπίσκοπος μέ τόν τίτλο τῆς πάλαι ποτέ διαλαμψάσης Ἐπισκοπῆς Ντρεμβίστας (Dremvitski).

Τοποθετήθηκε ὡς Βικάριος Ἐπίσκοπος τῆς Ἐπαρχίας Πρεσπῶν καί Πελαγονείας. Τήν 10η Νοεμβρίου 2000 ἐκλέχθηκε Μητροπολίτης Βέλεσκυ Ποβαντάρσκυ (Βελεσσῶν καί Παραβαρδαρείου). Τήν

23η Σεπτεμβρίου 2002 ὁρίστηκε ἀπό τή Σερβική Ὀρθόδοξο Ἐκκλησία Ἔξαρχος τῆς Ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχρίδος καί τήν 25η Δεκεμβρίου 2003 Πρόεδρος τῆς σχηματισθείσης Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἀρχιεπισκοπῆς αὐτῆς. Πρόσφατα τό Πατριαρχεῖο τῆς Σερβίας τοῦ ἔδωσε τόν τίτλο τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Ἀχρίδος καί Μητροπολίτου Σκοπίων μέ τήν ἐντολή νά ἐκλέξει καί νά χειροτονήσει νέους Ἀρχιερεῖς γιά τήν αὐτόνομη αὐτή Ἐκκλησία.

Τό μαρτύριο τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Ἰωάννου ἄρχισε τήν 21η Ἰουνίου 2002, ὅταν ἡ Ἱερά Σύνοδος τῆς σχισματικῆς Ἐκκλησίας τῶν Σκοπίων ἀπέρριψε τήν συμφωνία τοῦ Νίς (17 Μαΐου 2002), ἡ ὁποία ἔδιδε λύση στό ὑφιστάμενο πρόβλημα.

Ὁ τότε Μητροπολίτης Βέλεσκυ Ἰωάννης διεφώνησε μέ τήν ἀπόφαση τῆς Συνόδου τῆς σχισματικῆς Ἐκκλησίας τῶν Σκοπίων καί ἐπανέφερε τή Μητρόπολή του στούς κόλπους τῆς Μητρός Ἐκκλησίας τῆς Σερβίας, ἡ ὁποία τόν δέχθηκε σέ λειτουργική καί κανονική κοινωνία.

Ἡ σχισματική Ἐκκλησία τῶν Σκοπίων ἐπελήφθη τοῦ θέματος καί στή συνεδρία τῆς 6η Ἰουλίου 2002 κήρυξε ἔκπτωτο τόν Ἰωάννη. Τόν ἐξέβαλε βίαια ἀπό τό μητροπολιτικό Μέγαρο καί τή Μονή Ἁγίου Γεωργίου Νεγότινο, ὅπου εἶχε ἐγκατασταθεῖ προσωρινά μέ τούς μοναχούς του.

Σ᾽ αὐτή τήν ἀντικανονική πράξη τῆς σχισματικῆς Ἐκκλησίας τῶν Σκοπίων ἀντέδρασε ἡ Ἱερά Σύνοδος τῆς Σερβικῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία τήν 23η Σεπτεμβρίου 2002 ὅρισε τόν Ἰωάννη Ἔξαρχο τοῦ Πατριαρχείου τῆς Σερβίας στά Σκόπια. Στό ἴδιο ἔγγραφο τό Πατριαρχεῖο τῆς Σερβίας κατηγορεῖ τήν Ἱερά Σύνοδο τῆς Ἐκκλησίας τῶν Σκοπίων καί τά κρατικά ὄργανα γιά τήν ἀπάδουσα στούς ἱερούς κανόνες καί τά στοιχειώδη ἀνθρώπινα δικαιώματα ἄσκηση βίας σέ βάρος τοῦ Μητροπολίτου Ἰωάννου.

Νέα κρίση προέκυψε στό ὑφιστάμενο πρόβλημα τήν 20ή Ἰουλίου 2003, ὅταν ὁ Μητροπολίτης Ἰωάννης, ἐνῶ τελοῦσε τό μυστήριο τοῦ βαπτίσματος στόν ἱερό ναό ἁγίου Δημητρίου Βιτωλίων, ἡ Ἀστυνομία τόν συνέλαβε. Τόν προφυλάκισε γιά πέντε μέρες καί μέ τήν κατηγορία τῆς αὐθαιρέτου εἰσόδου στό ναό τόν ὁδήγησε σέ δίκη τήν 31η Ὀκτωβρίου 2003. Τό δικαστήριο τοῦ ἐπέβαλε ποινή ἑνός ἔτους φυλάκιση μέ ἀναστολή δύο ἐτῶν, ὑπό τήν προϋπόθεση ὅτι στό διάστημα αὐτό δέν θά ὑποπέσει σέ παρεμφερές ἀδίκημα. Ἐναντίον τῆς ἀποφάσεως ἀσκήθηκε ἔφεση.

Τήν 23η Μαΐου 2003 ἡ Σερβική Ἐκκλησία, στήν προσπάθειά της νά βοηθήσει στήν ἐπίλυση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ προβλήματος τῶν Σκοπίων σέ κανονικές ἐκκλησιολογικές βάσεις, ὕστερα ἀπό πρόταση τοῦ Ἐξάρχου Ἀχρίδος Ἰωάννου, ἐξέλεξε δύο βοηθούς Ἐπισκόπους, τούς ἀρχιμανδρίτες Ἰωακείμ καί Μάρκο.

Ἡ κατάσταση ἀντί νά ἐκτονωθεῖ, δυστυχῶς, ἐπιδεινώθηκε ἐπικίνδυνα, λόγω τῆς ἀδιαλλαξίας τῆς σχισματικῆς Ἐκκλησίας. Τήν Κυριακή 11 Ἰανουαρίου 2004 κατά τή διάρκεια τῆς θείας λειτουργίας εἰσῆλθαν οἱ Ἀστυνομικοί καί συνέλαβαν τόν Ἀρχιεπίσκοπο Ἰωάννη καί τούς παρευρισκόμενους ἀρχιερεῖς, ἱερεῖς, μοναχούς, μοναχές καί λαϊκούς. Ὅλοι ἀφέθησαν ἐλεύθεροι, πλήν τοῦ Μητροπολίτου Ἰωάννου, ὁ ὁποῖος προφυλακίσθηκε γιά εἴκοσι ἡμέρες, μέ τήν κατηγορία τῆς ἀναζωπυρώσεως θρησκευτικοῦ καί ἐθνικοῦ μίσους. Ὁ Σεβασμιώτατος ἄσκησε ἔφεση καί ἀφέθη ἐλεύθερος τήν 30ή Ἰανουαρίου 2004. Στό διάστημα τῆς προφυλακίσεως τοῦ Μητροπολίτου Ἰωάννου ἡ σχισματική Ἐκκλησία προέβη σέ διωγμό ἐναντίον τῶν μοναχῶν καί μοναζουσῶν, τούς ὁποίους ἀπέβαλε ἀπό τίς Μονές τῆς μετανοίας τους. Πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι οἱ μοναχές καί οἱ μοναχοί φιλοξενοῦνται σέ φιλικές κατοικίες στήν πόλη τῶν Σκοπίων.

Σοβαρή ἐμπλοκή στό ὅλο ζήτημα εἴχαμε τήν 20ή Φεβρουαρίου 2004, ὅταν πέντε τρομοκράτες ἀποπειράθηκαν νά δολοφονήσουν τά μέλη τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχρίδος, τά ὁποῖα πρίν λίγες ὧρες εἶχαν συνεδριάσει στήν ὑπό ἀνέγερση Ἱερά Μονή Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου Βιτωλίων. Ἐπειδή δέν μπόρεσαν νά συλλάβουν τούς Ἐπισκόπους, κακοποίησαν τίς μοναχές, ἔκλεψαν ἱερά ἀντικείμενα καί πυρπόλησαν τή Μονή.

Τόν περασμένο Μάϊο ἡ Σερβική Ὀρθόδξος Ἐκκλησία κήρυξε αὐτόνομη τήν Ὀρθόδοξο Ἀρχιεπισκοπή Ἀχρίδος καί ὅρισε Ἀρχιεπίσκοπό της τόν Ἰωάννη μέ ἀποτέλεσμα νά ἐπέλθει ὁριστική ρήξη στίς σχέσεις της μέ τήν αὐτοαποκαλούμενη "Μακεδονική" Ὀρθόδοξο Ἐκ-κλησία.

Τήν 25η Ἰουνίου 2005 τό Ἐφετεῖο τῆς πόλεως Βιτωλίων (Μοναστηρίου) ἐπικύρωσε πρωτόδικη ἀπόφαση σέ βάρος τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Ἰωάννου γιά 18μηνη φυλάκιση. Ὁ κ. Ἰωάννης εἶχε ἐφεσιβάλει στό Ἐφετεῖο τῆς πόλεως Βιτωλίων τήν πρωτόδικη καταδίκη, πού εἶχε ἐκδοθεῖ τόν Ἰανουάριο τοῦ 2004 μέ τήν κατηγορία τῆς "ὑποδαύλισης θρησκευτικοῦ καί ἐθνικοῦ μίσους στή Μακεδονία", τήν ὁποία τοῦ εἶχαν προσάψει οἱ ἀρχές τῆς ΠΓΔΜ.

Ἤδη ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Ἰωάννης βρίσκεται στή φυλακή "Ἰντρίζοβο" τῶν Σκοπίων, ἀφοῦ ὑπέστη βάναυση κακοποίηση. Τοῦ ἀφαιρέθηκαν τά ράσα, τοῦ ἀπεκόπη ἡ γενειάδα, τοῦ ἀρνοῦνται τή θεία κοινωνία, ἐνῶ δέν τοῦ ἐπετράπη νά ἔχει στή φυλακή κανένα βιβλίο, οὔτε κἄν τήν Ἁγία Γραφή. Οἱ διαστάσεις τοῦ κελιοῦ τῆς φυλακῆς εἶναι 1 ½ x 1 ½ μέ τήν τουαλέτα μαζί. Αὐτά δυστυχῶς συμβαίνουν τόν 21ο αἰ. σέ μία χώρα, πού θέλει νά ἐνταχθεῖ στήν Εὐρωπαϊκή Ἕνωση. Πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι τό Σεπτέμβριο ὁ Μακαριώτατος ἐπρόκειτο νά ὑποστηρίξει τή διδακτορική του διατριβή στό Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.

Ἐν τῷ μεταξύ ἐντείνονται οἱ ἀντιδράσεις γιά τή φυλάκιση τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Ἰωάννου. Ἔντονα διαμαρτυρήθηκαν στίς κρατικές ἀρχές τῶν Σκοπίων τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο, ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος, ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρωσίας, ὁ Πρόεδρος τῆς Ἐπιτροπῆς τῶν Καθολικῶν Ἐπισκόπων τῆς Εὐρωπαϊκῆς Ἑνώσεως Γιόζεφ Χαμέγερ κ.ἄ. Ὁ τελευταῖος ἔστειλε ἐπιστολή στόν Ἄγγλο πρωθυπουργό Τόνι Μπλέρ, τόν ἐκπρόσωπο τῆς Ε.Ε. γιά τήν ἐξωτερική πολιτική καί τήν κοινή ἀσφάλεια Χαβιέ Σολάνα καί τόν ἐπίτροπο ἁρμόδιο γιά τή διεύρυνση τῆς Ε.Ε. Ὄλι Ρέν καί τούς καλεῖ νά ἐνισχύσουν τίς προσπάθειές τους γιά τήν ἄμεση ἀποφυλάκιση τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Ἰωάννου.

Θεωροῦμε ὅτι ἡ ἐπίλυση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ζητήματος τῶν Σκοπίων ὑπό τάς παρούσας συνθήκας ἐμφανίζει μεγάλες δυσχέρειες λόγῳ τοῦ ἀσφυκτικοῦ ἐναγκαλισμοῦ αὐτῆς τῆς Ἐκκλησίας ἀπό τό Κράτος, ἀλλά καί τῆς χρησιμοποιήσεώς της ὡς κρατικῆς ὑπηρεσίας γιά ξένους πρός τήν πνευματική της ἀποστολή ἐθνικιστικούς στόχους.

Γιά νά ὑπάρξει κάποια θετική ἐξέλιξη στό μέλλον πρέπει νά τηρηθοῦν οἱ ἑξῆς προϋποθέσεις

1. Νά ἀποφυλακισθεῖ ἄμεσα ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Ἰωάννης.
2. Τό ἐπίσημο κράτος νά ἀφήσει ἐλεύθερη τήν Ἐκκλησία νά ἐπιτελέσει τό λυτρωτικό καί σωτηριολογικό της ἔργο.
3. Ἡ Ἐκκλησία τῶν Σκοπίων νά ἀναγνωρίσει ὡς ἀντιεκκλησιαστικές καί ἀντικανονικές τίς ἐνέργειές της ἀπό τό 1968 καί ἑξῆς καί νά ζητήσει συγγνώμη ἀπό τήν Ἐκκλησία τῆς Σερβίας, γιά ὅσα ἄτοπα μέχρι σήμερα ἔπραξε σέ βάρος της.
4. Νά δεχθεῖ τήν ὀνομασία τῆς πάλαι ποτέ διαλαμψάσης Ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχρίδος καί ὄχι Μακεδονίας.

Κάτω ἀπό αὐτές τίς προϋποθέσεις εἶναι δυνατή ἀρχικά ἡ χορήγηση αὐτονομίας, κατά τό προηγούμενο τῆς Φινλανδίας, Ἐσθονίας καί μέχρι πρότινος τῆς Τσεχίας καί Σλοβακίας καί ἀργότερα αὐτοκεφαλίας. Ἔτσι θά κλείσει μία χαίνουσα πληγή στό σῶμα τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας καί θά παύσει τό ἕνα καί πλέον ἑκατομμύριο τῶν Ὀρθοδόξων πού ζοῦν στά Σκόπια νά γίνεται βορά σέ κάθε εἶδος προσηλυτισμοῦ.

Σημ. Ἤδη ἔχει ἀποφυλακισθεῖ.

Ἀρχιεπισκόπου Ἀχριδῶν καί Μητροπολίτου
Σκοπίων κ. Ἰωάννου

Ἀρ. Πρωτοκόλλου 109 ἀπό 17 Δεκεμβρίου 2005

Ἐγκύκλιος Ἐπιστολή

Πρός τήν Ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ καί Πατρός, καί τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ συνηγμένη ἐν Εὐχαριστίᾳ, ἐν Πνεῦμα Ἁγίῳ, διασκορπισμένη κατ᾽ ὅλη τήν οἰκουμένη, καί φανερωμένη εἰς ἕν Σῶμα, δοξασμένη εἰς τήν ἐρχόμενη Βασιλεία καί ἀναστημένη εἰς τήν ζωήν αἰώνιον.

Ἐμεῖς ὁ ταπεινός καί ἐν δεσμοῖς διά τόν Χριστόν, ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Ἀχρίδας καί Μητροπολίτης Σκοπίων, ἀποστέλλομεν αὐτήν τήν ἐγκύκλιον ἐπιστολήν.

Γιά τήν ἀγάπη νά ἀκτινοβολήσει, τό μῖσος νά ἐξαφανιστεῖ, ἡ ἐλπίδα νά λάμψει, ἡ ἀπελπισία νά ἐξολοθρευτεῖ, ἡ πίστη νά δοξάσει, ἡ αἵρεση νά νικηθεῖ καί ὁ Χριστός νά βασιλεύσει ὡς Θεός καί Κύριος.

Ὁ κλαυθμός τοῦ θρήνου σας μᾶς προκάλεσε νά σᾶς ἀγκαλιάσουμε πατρικά καί ἀδελφικά, μέ κοινά δάκρυα νά μετατρέψουμε τή λύπη σέ χαρά καί τή μαρτυρία σέ ἐλπίδα. Ἐσεῖς ἀνησυχήσατε ἐξαιτίας τῶν ἁλυσίδων μας, οἱ ὁποῖες ἐπειδή ὑπάρχουν λόγω τοῦ Χριστοῦ, τίς θεωροῦμε εὐλογία τοῦ Θεοῦ καί ἐμᾶς, πάλι , μᾶς ἀνησύχησε τό στρίμωγμά σας τό ὁποῖο δέν γίνεται νά διαρκέσει γιά πολύ καιρό ἀκόμα ἐπειδή μπορεῖ νά βλάψει τήν πίστη καί νά πνίξει τήν ἐλπίδα. Αὐτοί πού εἶναι ἔμπειροι στήν πνευματική ἀθλητική δέν χρειάζεται νά τούς ὑπενθυμίσουμε, ἀλλά οἱ ὑπόλοιποι πρέπει νά ξέρουν ὅτι ὁ Θεός δέν μᾶς βάζει σέ περισσότερους πειρασμούς ἀπό ὅσους μποροῦμε νά ἀντέξουμε, καί οἱ πειρασμοί στούς ὁποίους μᾶς βάζει δέν εἶναι γιά νά μᾶς ἐκτελέσουν , ἀλλά γιά νά μᾶς δυναμώσουν καί νά μᾶς προετοιμάσουν γιά τό στεφάνι μέ τό ὁποῖο ὁ οὐράνιος Πατέρας θά μᾶς ἀμείψει τόν χρόνο τῆς ἀμοιβῆς.

Μᾶς γράφετε ὅτι σᾶς εἶναι δύσκολο καί λυπηρό πού δέν μπορεῖτε νά μᾶς δεῖτε τό πρόσωπο τό ὁποῖο εἶναι κρυμμένο πίσω ἀπό παχεῖς τοίχους τῆς φυλακῆς, ἀλλά ἔχουμε καί ἐμεῖς τόν ἴδιο πόνο πού δέν

μποροῦμε νά εὐχαριστηθοῦμε τό ἤπιό σας πρόσωπο καί τά μάτια γεμᾶτα δάκρυα, τήν καρδιά σας ματωμένη, ἀλλά πιστεύουμε ὄχι καί ἀπελπισμένη.

Ἄν εἶναι λυπηρό γιά σᾶς τό ὅτι δέν ἀκοῦτε τή φωνή μας, μέ τήν ὁποία, ὅπως γράφετε, σᾶς εὐαγγελιζόταν ἡ εἴδηση τῆς χαρᾶς, πόσο λυπηρό εἶναι γιά μᾶς πού δέν ἀκοῦμε τό "Ἀμήν"σας ἀπό τήν ἄλλη πλευρά τοῦ τοίχου.

Ἄρα, ἄν ὑπάρχει τόση λύπη σέ ἐσᾶς πού ἐμεῖς, ὁ Ἕνας, εἴμαστε προσωρινά ἀπών ἀπό τήν πληθώρα σας, ἄν ἀνησυχεῖτε πού ἕνας τόν ὁποῖον τόν ἀγαπᾶτε δέν εἶναι ἀνάμεσά σας, τί νά ποῦμε ἐμεῖς πού ἐκτός ἀπό τούς ἀγγέλους δέν ἔχουμε κοντά ἄνθρωπο πού νά σκουπίσει τόν ἱδρῶτα μας, νά μᾶς δώσει ἕνα ποτήρι νερό, νά μᾶς ἀγκαλιάσει σέ ἀδελφικό ἀσπασμό.

Καί μετά ἀπό ὅλα αὐτά, εἶναι ἁμαρτωλό ἄραγε τό ὅτι τέτοιος πόνος μᾶς κομματιάζει, τέτοια λύπη μᾶς βαρύνει; Ὄχι μόνο πού δέν εἶναι καί ἀπολύτως φυσιολογικό νά σοῦ λείπει καί νά λυπᾶσαι γιά αὐτόν ὁ ὁποῖος εἶναι σωματικά μακριά. Αὐτός πού ἀγαπᾶς δέν χρειάζεται νά εἶναι πολύ μακριά γιά νά εἶναι καί ὁ πόνος, πού δέν τόν βλέπεις, ἐξίσου μεγάλος. Ἀρκεῖ νά εἶναι ἀπό τήν ἄλλη πλευρά τοῦ τοίχου. Καί ἄν ὁ τοῖχος εἶναι φτιαγμένος ἀπό τοῦβλο ἤ ἀπό ἄλλα σύγχρονα οἰκοδομικά ὑλικά, ὅπως εἶναι καί ὁ τοῖχος τῆς φυλακῆς πού μᾶς ἐμποδίζει νά συναντηθοῦμε, μήν φοβᾶστε. Αὐτός καταστρέφεται, εἶναι διαπεραστικός καί εὔκολα διαπερνιέται καί τό ὕψος του δέν ἔχει καμία σημασία. Ἡ πίστη σας τόν ροκανίζει συνεχῶς, ἡ ἐλπίδα σας τόν ταρακουνάει καί ἡ ἀγάπη μας ἐπιτέλους θά τόν γκρεμίσει, ἀφοῦ στό τέλος θά μείνουν μόνο αὐτά τά τρία, ὅπως γράφει ὁ Ἀπόστολος (*Α΄ Κορ.* 13,3).

Ἀδιαπέραστος εἶναι ὁ ἄλλος τοίχος, ἐκεῖνος πού τόν χτίζει μεταξύ μας ἡ ἁμαρτία. Μέ ἐκεῖνο τό ὑλικό, τό ὁποῖο φαίνεται διαφανές, τοῦ ὁποίου ἡ πυκνότητα καί τό βάρος δέν μετριοῦνται, μέ αὐτό χτίζονται τά μεγαλύτερα τείχη μεταξύ μας. Κάθε ἁμάρτημα πού κουβαλᾶμε στίς σκέψεις μας εἶναι ὑλικό γιά τόν τοῖχο ἐκεῖνο, καί κάθε ἁμάρτημα πού διαπράττουμε εἶναι τό ὑλικό τό ὁποῖο ἤδη βρίσκεται στόν τοῖχο. Τέτοιοι τοῖχοι δύσκολα διαπερνοῦνται ἀπό τήν ἀγάπη. Οἱ τοῖχοι αὐτοί μᾶς φυλακίζουν στή βασιλεία τῆς μοναξιᾶς καί τοῦ ἀδιεξόδου.

Μέ ἄλλα λόγια, ἡ λύπη δέν εἶναι ἄτυπη γιά μᾶς, τούς "πεσμένους" ἀπό τόν Παράδεισο. Λυπόμαστε γιά τόν χαμένο Παράδεισο, λυπόμαστε ὅμως καί γιά τήν ἀπουσία ἐκείνου πού ἀγαπᾶμε. Καί ὅσο μεγαλύτερη εἶναι ἡ λύπη ἐξαιτίας τοῦ χωρισμοῦ μέ τούς ἀγαπημένους, τόσο μεγαλύτερο καί τό κέρδος πού μᾶς φέρνει ἡ λύπη ἐκείνη ἐάν τήν ἀντέχουμε μέ εὐχαρίστηση.

Καί ἄν λυπᾶστε ἐπειδή δέν καταφέρατε νά μᾶς ἀποφυλακίσετε, σταματῆστε. Κάνατε ὅ,τι ἦταν δυνατόν. Καί περισσότερα ἀπό αὐτό.

Ἀφοῦ καταλάβατε ὅτι πρός τό παρόν δέν γινόταν τίποτα, δέν σταματήσατε νά ζητήσετε μαζί μας νά μοιραστεῖτε τό κελί τῆς φυλακῆς. Ἀφοῦ καί τό τελευταῖο φάνηκε ἀδύνατον νά συμβεῖ, δέν πρέπει νά σᾶς πιέζει ἡ σκέψη ὅτι δέν κάνατε ὅ,τι μπορούσατε. Τά ὑπόλοιπα θά τά τελειώσει ὁ Θεός.

Παρ᾽ ὅλα αὐτά, δέν μποροῦμε νά σωπάσουμε γιά τό πόσο μᾶς ἠρέμησε ἡ μέριμνά σας γιά μᾶς. "Οὐχ ὅτι καθ᾽ ὑστέρησιν λέγω ἐγὼ γὰρ ἔμαθον ἐν οἷς εἰμι αὐτάρκης εἶναι. Οἶδα καὶ ταπεινοῦσθαι, οἶδα καί περισσεύειν ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσι μεμύημαι καὶ χορτάζεσθαι καὶ πεινᾶν καὶ περισσεύειν καὶ ὑστερεῖσθαι πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με Χριστῷ Πλὴν καλῶς ἐποιήσατε συγκοινωνήσαντές μου τῇ θλίψει" (*Φιλ.* 4, 11=14) λέει ὁ Ἀπόστολος στούς Φιλιππησίους, καί δέν ἔχουμε τίποτα νά συμπληρώσουμε σέ αὐτό.

Σέ ἕνα γράμμα σταλμένο ἀπό ἐξορία, ὁ Χρυσόστομος Ἰωάννης θά γράψει πώς ὄχι μόνο οἱ ἀρετές φέρνουν ἀνταμοιβή, ἀλλά καί τά παθήματα. Καί ἀκόμη περισσότερα. Ἕνα παράδειγμα εἶναι καί ὁ Ἰώβ, μάρτυς καί ὑπόδειγμα τῆς ὑπομονῆς, στόν ὁποῖο συνδέθηκαν οἱ ἀρετές καί τά παθήματα ὥστε δέν γίνεται νά καταλάβεις πού εἶναι μεγαλύτερη ἀξία τοῦ Ἰώβ, στό γεγονός ὅτι λάμπει μέ τήν ἀρετή του ὡς διαμάντι ἤ ἐπειδή διά τῶν παθημάτων ἔγινε στερεότερος ἀπό διαμάντι.

Εἶναι γνωστές οἱ ἀρετές του: φιλοξενία, συμπάθεια, ἔλεος, φιλανθρωπία, δικαιοσύνη, ἀλλά καί ἐργατικότητα, πραότητα, σοφία, εὐπείθεια καί πολλές ἄλλες. Ὅμως μέ τί ἔλαμψε περισσότερο μέ τίς ἀρετές ἤ μέ τά πάθη; Ἐάν ὁ Ἰώβ εἶναι μεγάλος ἐπειδή εἶχε σωριάσει τόσες ἀρετές στή ζωή, πόσο μεγαλύτερος εἶναι ἐπειδή δείχτηκε υπομονετικός στά παθήματα πού ὑπέφερε;

Πότε ἄραγε ὁ Ἰώβ ἦταν λαμπρότερος; ὅταν τό σπίτι του ἦταν ἀνοιχτό γιά ὅλους ἤ ὅταν τό σπίτι ἐκεῖνο γκρεμίστηκε καί αὐτός ἄντεξε χωρίς κανένα βλάσφημο λόγο, ἀλλά ἀντιθέτως, εὐλόγησε τόν Θεό; Τό ἕνα ἦταν ἀρετή, τό ἄλλο θλίψη. Και πότε ἀποδείχτηκε μεγαλύτερος; ὅταν πρόσφερε θυσίες γιά τήν εὐτυχία τῶν παιδιῶν του ἑνώνοντάς τους, ἤ ὅταν αὐτά σκεπάστηκαν στά ἐρείπια τοῦ σπιτιοῦ καί πέθαιναν μέ ἀξιοθρήνητο τρόπο καί αὐτός ὅμως τό ἄντεξε στά πόδια του;

Τί εἶναι σημαντικότερο; τό ὅτι ἔντυνε τούς φτωχούς ἀπό τά μαλλιά τῶν προβάτων τοῦ κοπαδιοῦ του, ἤ τό ὅτι χωρίς συγκίνηση δέχτηκε τήν εἴδηση πώς καταστράφηκαν ὅλα τά κοπάδια του; Ἤ τί τόν ἔκανε γνωστότερο; Ὅταν μέ τό γεροντικό του σῶμα στεκόταν σέ ὑπεράσπιση στούς ἀδικημένους καί ἔσπαζε τά δόντια ἐκείνων πού διέπρατταν ἀδικήματα, ἤ ὅταν ἔβλεπε τό σῶμα ἐκεῖνο νά κατατρώγεται ἀπό σκουλήκια;

Παρ᾽ ὅλο πού οἱ ἀρετές τοῦ Ἰώβ εἶναι ἀναμφισβήτητες καί

ἀξίζουν τό στεφάνι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, τά παθήματα τόν κάνουν λαμπρότερο, μεγαλύτερο, πιό ἄξιο. Ἐπειδή τά παθήματα εἶναι τό δυσκολότερο μέρος τῆς πάλης γιά τήν ὁποία, γιά νά νικηθεῖ, χρειάζεται μεγάλη ἀδρότητα, ψυχική σταθερότητα, σοφία καί μεγάλη ἀγάπη πρός τόν Θεό. Ἔτσι, ἡ λύπη τήν ὁποία φέρνουν τά παθήματα, ἄν τή δεχόμαστε μέ εὐχαριστία γίνεται μεγαλύτερη καί ἀπό τίς ἀρετές, τίς ὁποῖες ὁ ἄνθρωπος τίς κατορθώνει μέ μεγάλη δυσκολία. Ὅταν καυχιέται ὁ Ἀπόστολος Παῦλος, παρ' ὅλο πού λέει ὅτι τό κάνει ἀφρόνως, δέν καυχιέται γιά τίς ἀρετές του. Ἔχει τήν ἐπίγνωση ὅτι, κατά τό κριτήριο αὐτό, εἶναι μόνον ἕνας ἀπό τούς πολλούς πού βρίσκονται ἄμεμπτοι μέ τό νόμο τοῦ Θεοῦ.

Αὐτός ὅμως, εἶναι μεγάλος Ἀπόστολος ἐπειδή ἀπέδειξε τήν ἀγάπη του πρός τόν Χριστό ὑποδεχόμενος πάθος. Πολλές φορές φυλακισμένος, μαστιγωμένος, ἀκόμα και ραβδιζόμενος, λιθοβολούμενος, ὥστε μερικές φορές κινδύνευσε νά θανατωθεῖ, ὅπως λέει καί ὁ ἴδιος. Ὑπέστη ναυάγιο, ὄχι μόνο μία φορά, ἀλλά τρεῖς, καί νά μήν μιλᾶμε πόσες φορές ἔμεινε νηστικός, διψασμένος, χωρίς ἐπαρκῆ ἐνδύματα, περνώντας μακρούς καί ἐπικίνδυνους δρόμους γιά νά κηρύξει τό Εὐαγγέλιο. (*Β' Κορ.* 11, 23-28). Ὅλα αὐτά θά ἦταν ἀνυπόφορα ἐάν δέν τά δεχόταν μέ εὐχαριστία καί ἄν ἡ ἀγάπη πρός τόν Θεό δέν εἶναι ἤ τόν ἐνθάρρυνε γιά νά ξεπεραστεῖ κάθε πάθος.

Ὅποιος ἀγαπάει, πονάει, καί ὅσο πιό πολύ ἀγαπάει, τόσο περισσότερα καί πονάει. Σέ αὐτόν τόν μεταπτωτικό κόσμο ὑπάρχει κάποιος βαθύς δεσμός μεταξύ τῆς ἀγάπης καί τοῦ πόνου. Στό μέλλοντα αἰώνα, τόν ὁποῖο περιμένουμε ἀνυπόμονα, ἡ ἀγάπη θά χάσει τήν "ποιότητα" τοῦ πόνου.

Ὅλα τά παθήματα πού ὑφίσταται ἡ Ἐκκλησία, μεταμορφώνονται σέ δύναμη τῆς ἐμπειρίας της. Ἡ ἀντοχή τῶν παθῶν ὑπέρ τοῦ Χριστοῦ συμβάλλει στήν πρόοδο τοῦ Εὐαγγελίου. Ἤ δέ θυμόμαστε πού λέει ὁ Ἀπόστολος, "ὅτι τὰ κατ' ἐμὲ μᾶλλον εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου ἐλήλυθεν ὥστε τοὺς δεσμούς μου φανερούς ἐν Χριστῷ γενέσθαι ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσι"(*Φιλ.* 1,-12-13).

Βλέπετε πώς ἡ κακία τῶν ἀντιπάλων τῆς Ἐκκλησίας, στήν περίπτωσή μας τῶν αἱρετικῶν, εὐεργέτησε τό σῶμα τῆς Ἐκκλησίας; Ὁ Θεός μετέτρεψε τήν κακία τους σέ συμπόνοια πρός ἐμᾶς. Ὅλος ὁ κόσμος ἔμαθε καί ἀντέδρασε στήν ἄδικη φυλάκισή μας. Ἀκόμα καί κάτι ἄλλο. Αὐτοί οἱ ὁποῖοι μέχρι τήν μαρτυρία μας γιά τήν πίστη ταλαντευόταν καί ἦταν διστακτικοί, τώρα εἶναι σφιχτά δεμένοι μέ τήν Ἐκκλησία. Γεγονός τό ὁποῖο εἶναι ἀπολύτως φυσιολογικό, ἀφοῦ ἡ πίστη ἀποδεικνύεται μέ τήν μαρτυρία ὄχι μέ ἄδεια κηρύγματα καί καλές εὐχές χωρίς πράξεις. Μόνο αὐτός που ἔχει τήν ἐμπειρία αὐτή θά μπορέσει μέ τόν Ἀπόστολο νά πεῖ: "Καί τούς πλείονας τῶν ἀδελφῶν ἐν Κυρίῳ πεποιθότας τοῖς δεσμοῖς μου περισσοτέρως τολμᾶν ἀφόβως

τόν λόγον λαλεῖν". (Φιλ. 1,14). Ἄρα, παρ᾽ ὅλο πού κάποιοι ἔχουν πονηρές προθέσεις καί σκοπό νά προσθέσουν λύπη στά δεσμά μας, ὁ Θεός μετατρέποντας τήν μοχθηρία τους ἐπιβραβεύει τήν Ἐκκλησία. Καί πάλι, ὅλο τό σῶμα ἔχει ὄφελος, παρ᾽ ὅλο πού οἱ ἀντίπαλοί μας ἤθελαν νά μᾶς πονέσουν.

Καμία πράξη δέν ἀποφέρει μεγαλύτερο βραβεῖο ἀπό τό ἄδικο πάθος. Καί βέβαια, ὅταν γίνεται δεκτό μέ εὐχαριστία. Ἀλλά κάποιες φορές τό ἕνα πάθος διαδέχεται τό ἄλλο καί πρίν ἀκόμα τελειώσει αὐτό, ἔρχεται τό τρίτο καί μετά τό τέταρτο. Δέν ξέρεις ἄν ὑπάρχει τέλος. Μέ τήν χρήση τῆς ἀστυνομικῆς βίας μᾶς ἔδιωξαν ἀπό τήν Μητρόπολη στό Βάλες, καί λίγο ἀργότερα, μέ ἀκόμη μεγαλύτερη βία μᾶς διώξανε καί ἀπό τό μοναστήρι στό Νεγότινο στό ὁποῖο βρισκόμασταν ἐξόριστοι. Μετά ἔστειλαν καμουφλαρισμένους καί ὁπλισμένους ληστές γιά νά μᾶς ἐκφοβίσουν. Πρῶτα λήστεψαν καί μετά πυρπόλησαν τό μοναστήρι τό ὁποῖο εἴχαμε ἀρχίσει νά χτίζουμε καί τραυμάτισαν τίς μοναχές πού βρίσκονταν μέσα. Οἱ ὑπόλοιποι μοναχοί ἀπό τά ἄλλα μοναστήρια ἐκδιώχτηκαν ἀπό τήν ἔνοπλη ἀστυνομία, τά μεσάνυχτα, τό μήνα Ἰανουάριο. Μπροστά ἀπό τά μάτια μας οἱ σκληρές ἀρχές γκρέμιζαν μέ βαρβαρικό τρόπο τή μοναστηριακή ἐκκλησία τήν ὁποία χτίζαμε. Μᾶς κακολόγισαν μέ πρωτοφανή μοχθηρία σέ ὅλα τά μέσα μαζικῆς ἐνημέρωσης. Τελικά μᾶς φυλάκισαν.

Καί βέβαια δέν χαιρόμαστε γιά τό θάνατο τοῦ δικαστῆ ὁ ὁποῖος μᾶς καταδίκασε σέ φυλάκιση καί πέθανε πρόωρα, οὔτε τόν ἄνθρωπο πού γκρέμισε τήν ἐκκλησία, πού ὁ Θεός ἀφαίρεσε τή ζωή του πρίν ἀκόμα φτάσει στό γῆρας. Ὁ Θεός μᾶς ἔμαθε νά ἀγαπᾶμε τούς ἐχθρούς μας, ἀκόμα καί νά προσευχόμαστε γιά ἐκείνους πού μᾶς κακοποιοῦν καί μᾶς καταδιώκουν (Μτ. 5,44). Λαμβάνοντας τό παράδειγμα τοῦ Χριστοῦ λέμε: "Πάτερ, ἄφες εὐτοῖς οὐ γάρ οἴδασι τί ποιοῦσι" (Λκ 23, 34), ἀλλά χάρη τῆς ἀλήθειας, τῆς δικαιοσύνης καί γιά τήν διαπαιδαγώγηση τῶν ἐρχομένων γενιῶν δέν πρέπει νά ἀποσιωπήσουμε πώς ἄξιζαν αὐτήν τήν τιμωρία τῆς Θείας δικαιοσύνης.

Ἐσεῖς γνωρίζετε, οἱ ἀδελφοί μας, ὅτι ὁ Ἐπίσκοπος εἶναι εἰκόνα τοῦ ἴδιου τοῦ Χριστοῦ. Δίνοντας τήν ἐντολή νά ἀτιμαστεῖ, νά φυλακιστεῖ καί νά βασανιστεῖ ὁ Ἐπίσκοπος ἀναδεχεσαι τό ρόλο τοῦ Πιλάτου, ἀναλαμβάνεις νά δικάζεις τόν ἴδιο τόν Χριστό, ἐπιθυμεῖς νά γίνεις δικαστής τοῦ Θεοῦ.

Γι᾽ αὐτό τό λόγο, τό τέλος τῶν ἀνθρώπων ἐκεινων εἶναι τόσο ἄδοξο. Ὄχι ἐπειδή δίκασαν Ἐπίσκοπο ὁ ὁποῖος, κατά τήν ἀνθρώπινη ἀδυναμία, μπορεῖ νά ἔχει καί λάθη, ἀλλά ἐπειδή δίκασαν τήν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ, πού εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Ἐπίσκοπος, καί αὐτό ἰσοδυναμεῖ μέ καταδίκη καί φυλάκιση τοῦ ἰδίου τοῦ Κυρίου Χριστοῦ.

Διατάζοντας νά γκρεμιστεῖ μία ἐκκλησία εἶναι σάν νά διατάζεις νά γκρεμιστεῖ τό Σῶμα τοῦ Χριστοῦ τό ὁποῖο εἶναι Ἐκκλησία.

Ὁ ναός ἔχει πάρει τό ὄνομα ἀπό τό Σῶμα τοῦ Χριστοῦ πού λέγεται Ἐκκλησία καί μαζεύεται σέ ἐκεῖνο τό μέρος. Ἔτσι, γκρεμίζοντας αὐτό τό χειροποίητο ναό, τραυματίζεις τόν ἀχειροποίητο, τήν Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ, πού συγκεντρώνεται στόν ναό.

Γι᾽ αὐτό καί ἡ ποινή πού ἐπέβαλε ἡ Θεία δίκη ὑπῆρξε καί στίς δύο περιπτώσεις τόσο σκληρή. Ὁ Θεός ἀποφάσισε νά ἀφαιρέσει τίς ζωές τῶν ἀνθρώπων, πολύ γρήγορα μετά ἀπό τό ἀδίκημά τους πρός τήν Ἐκκλησία. Τούς ἄφησε μία περίοδο μετανοίας καί ἀφοῦ δέν τήν χρησιμοποίησαν γιά ὄφελος τῆς σωτηρίας τους, τούς παρέδωσε στή δικαιοσύνη. Καί σύμφωνα μέ τήν δικαιοσύνη αὐτή, δέν θά ἔχουν προνόμια οἱ δικαστές αὐτοῦ τοῦ κόσμου, ἀλλά θά καταδικαστοῦν, ὅπως ἐκεῖνοι πού καταδικάστηκαν σ᾽ αὐτό τόν κόσμο ἀπό αὐτούς.

Θυμᾶστε τί ἔκαναν στόν Ἰωσήφ τά πραγματικά του ἀδέλφια; Ἄν εἶναι παρηγοριά, ἐμᾶς αὐτό μᾶς τό ἔκαναν ψεύτικα ἀδέλφια. Στήν οὐσία ὅμως, πρόκειται γιά τό ἴδιο πράγμα. Καί στήν περίπτωσή του, ἡ μία δίωξη ἀκολουθοῦσε τήν ἄλλη, ἡ δεύτερη τήν τρίτη. Πάνω ἀπό ἕνα πάθος συνέχιζε ἄλλο καί στό δεύτερο τό τρίτο. Παραδίδοντάς τον, τόν κατέστησαν δοῦλο σέ ξένη χώρα, χώρα μέ ξένη γλώσσα, ξένους ἀνθρώπους. Ὑπάρχει μεγαλύτερη φυλακή ἀπό αὐτή; Αὐτός ὅμως μπῆκε καί σέ πραγματική φυλακή, δοκίμασε καί τίς ἁλυσίδες καί τίς μαστιγώσεις καί ὅλους τούς ἀναγκαίους περιορισμούς τῆς φυλακῆς. Ἀλλά ἀπό ἐκεῖ βγῆκε μεγάλος, γιατί τά πάθη τά ὁποῖα ὑπέφερε τόν κατέστησαν ἄξιο γιά κάθε καύχημα. Ὅπως καί τόν Ἀπόστολο Παῦλο τά παθήματα, γιά τά ὁποῖα λέει πῶς γεννοῦν τήν πεῖρα, τόν ἔκαναν ἄξιο καυχήσεως. Μέ τέτοια δοκιμασμένη πεῖρα θά γράψει στούς Φιλιππησίους:"Ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη τό ὑπὲρ Χριστοῦ, οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν, ἀλλὰ καὶ ὑπέρ αὐτοῦ πάσχειν, τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες, οἷον εἴδετε ἐν ἐμοὶ καὶ νῦν ἀκούετε ἐν ἐμοί". (Φιλ. 1,29-30). Ἀπό τά πάθη γεννιέται ἡ ταπείνωση καί ἡ ταπείνωση εἶναι μεγαλύτερη ἀπ᾽ τήν ἀφιλοαργυρία καί παρθενία. Ἡ ταπείνωση πραγματικά εἶναι ἡ προσευχή τῆς καρδίας.

Ἔτσι φέτος φέρνει τρία πλεονεκτήματα. Πρῶτα, αὐτός πού ὑποφέρει γίνεται ταπεινός καί πιό σκληρός καί ἀπό διαμάντι, δεύτερο, τό πάθος του δίνει βούληση καί γενναιότητα σέ αὐτούς στούς ὁποίους ἀκόμα δέν ἦλθε ἡ σειρά τους νά μαρτυρήσουν καί τρίτο καί πιό σημαντικό, ἑτοιμάζει στεφάνους γιά ἔπαινο ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ.

Καί ἐμᾶς, ὅπως ἀντιλαμβάνεστε καί μόνοι σας, οἱ ἐχθροί μας, χωρίς νά τό θέλουν, μᾶς ἔφεραν σέ μία κατάσταση ἀπό τήν ὁποία δέν εἶναι δυνατόν νά μᾶς βλάψουν καί ἄλλο. Ἄντλησαν ὅλα τά βέλη καί δέν κατάφεραν τίποτε ἄλλο ἐκτός ἀπό τό νά ντροπιαστοῦν ἐνώπιον ὅλων. Τώρα σέ ὅλη τήν οἰκουμένη ἔγιναν γνωστοί ὡς μοχθηροί αἱρετικοί, πού ἐκτός ἀπό τήν κακία, καί τόν ἀγώνα ἐναντίον τοῦ Σώματος τοῦ Χριστοῦ, δέν γνωρίζουν τίποτε ἄλλο. Ἀσυνείδητα καί

παρά τήν θέλησή τους μᾶς βοήθησαν πιό γρήγορα καί ἐπιτυχῶς νά μετατρέψουμε τά πάθη μας, κάτι πού, χωρίς τήν μοχθηρία τους θά μᾶς ἔπαιρνε πολύ χρόνο καί κόπο. Παρ᾽ ὅλο πού ὁ Θεός μετέτρεψε τίς πονηρές προθέσεις τους πρός τήν ὠφέλεια γιά τήν Ἐκκλησία, δέν εἶναι δυνατόν νά τούς δικαιολογοῦμε, διότι δέν ἔκαναν κάτι καλό μέ τήν θέλησή τους, ἀλλά ἀντίθετα, χρησιμοποίησαν τήν ἐλευθερία τῆς βούλησης γιά νά κηλιδώνουν καί νά συκοφαντοῦν τήν Ἐκκλησία, τούς Ἐπισκόπους καί τούς Ἱερεῖς της. Χτίζουν σπίτι στήν ἄμμο καί ἀναμενόμενο ἦταν νά γκρεμιστεῖ. Ἀλλά "εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας ὑμᾶς, εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε" (*Ρωμ.* 12, 14) λέει ὁ Ἀπόστολος.

Οἱ συκοφάντες μας δέν διαφοροποιοῦνται στίς μοχθηρές τους μεθόδους μέ αὐτές πού χρησιμοποίησαν οἱ συκοφάντες στά χρόνια τοῦ Ἀθανασίου τοῦ Μεγάλου, εἴτε ἀπ᾽ αὐτές χρησιμοποιημένες στά χρόνια τοῦ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ἀπό τούς συκοφάντες του. Γενικά, ὅλοι οἱ ἀντίπαλοι τῆς Ἐκκλησίας χρησιμοποιοῦν τήν ἴδια μέθοδο. Ἀφοῦ καταλαβαίνουν πώς νικήθηκαν ἀπό τήν ἀλήθεια, πώς ἔμειναν χωρίς θεολογικά ἐπιχειρήματα καί πώς πρέπει νά δικαστοῦν λόγω αἱρέσεως, τότε κατηγοροῦν αὐτούς πού τιμοῦν τόν Θεόν πώς τάχα διέπραξαν οἰκονομικές ἀπάτες καί ἄλλα ἁμαρτήματα τά ὁποῖα δέν θά ἔκανε οὔτε ἕνας ὀλιγόπιστος χριστιανός; Δέν κατηγόρησαν οἱ Ἀρειανοί τόν ἅγ. Ἀθανάσιο πῶς ἦταν φιλάργυρος; Δέ χρειάστηκε νά παρουσιαστεῖ στό βασιλικό δικαστήριο γιά νά ἀποδεχτεῖ τελικά ὅτι ἦταν φιλόθεος καί ὄχι φιλάργυρος; Δέν ἔκαναν τά ἴδια καί μέ τό Χρυσόστομο τόν Ἰωάννη; Δέν ἐξορίστηκε μεταξύ τῶν ἄλλων καί γιά αὐτή τήν συκοφαντία, ὅτι τάχα ἔκανε κατάχρηση τῶν χρημάτων ἀπό τό ταμεῖο γιά τούς φτωχούς;

Οἱ μίζερες ψυχές καί γενικά ὅλοι οἱ ἀντίπαλοι τῆς Ἐκκλησίας εἶναι τέτοιοι, ποτέ δέν θά καταλάβουν πώς γιά τούς μεγάλους ἀνθρώπους τά λεφτά δέν εἶναι σκοπός, ἀλλά ἕνα ἁπλό μέσο. Ξεκινώντας ἀπό τήν ἴδια των μετριοφροσύνη, νομίζουν ὅτι ὅλοι δωροδοκοῦνται, εἶναι φιλάργυροι καί φίλοι τῶν παθῶν.

Ὁ Πιλᾶτος χωρίς τήν συμβουλή τοῦ ἱερατείου τῶν Ἰουδαίων δέν θά σταύρωνε τόν Χριστό, ὅπως καί ἡ ἐξουσία ἀπό μόνη της, χωρίς τήν ἐπιμονή τῶν αἱρετικῶν, δέν θά μᾶς ἔβαζε στά δεσμά. Εἶναι ὅμως καλό πώς ἀνακαλύφθηκε ἡ ὑποκρισία τους, ἡ ἀπάτη τους φανερώθηκε, τό ψέμα τους ἀποδείχθηκε. Δέν ὑπάρχει πλέον οὔτε μία γωνία στήν οἰκουμένη ὅπου δέν ἀκούστηκε γιά τήν πονηρή τους μάχη ἐναντίον τῆς Ἐκκλησίας, γιά τήν αἱρετική τους κακολόγηση. Ἀνακάλυψαν τό πραγματικό τους πρόσωπο τό ὁποῖο γιά δεκαετίες ἔκρυβαν πίσω ἀπό τά ράσα. Ἔφτυσαν πρός τόν οὐρανό, ἀλλά τά πτύελά τους ἔπεσαν στά πρόσωπά τους. Καί ἄν, παρ᾽ ὅλα αὐτά, κάποιος ξαναρωτήσει: Γιατί ὁ Θεός ἐπιτρέπει στούς δίκαιους καί στήν Ἐκκλησία νά ὑποφέρουν, ἐνῶ στούς ἁμαρτωλούς νά περνοῦν καλά τίς μέρες τῆς

ζωῆς τους ἐπί τῆς γῆς; Θά ἀπαντήσω μέ τά λόγια τοῦ ἁγ. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ.

Στήν ἐξουσία τῆς ἐλεύθερης βούλησής μας βρίσκονται ὅλες οἱ καλές καί οἱ κακές πράξεις πού κάνουμε. Ὁ Θεός τό γνωρίζει αὐτό τό γεγονός, ἀλλά δέν τό προκαθορίζει. Στήν Θεϊκή ἐξουσία βρίσκονται ὅλες οἱ τιμωρίες, ἀλλά καί τά βραβεῖα. Ἐμεῖς δέν ἔχουμε καμία ἐξουσία ἐπί τῆς ἀρρώστιας, οὔτε τῆς ὑγείας, ἀλλά ἔχουμε ἐξουσία ἐπί τῶν αἰτιῶν πού δημιουργοῦν ἀρρώστιες καί ἐπί αὐτῶν πού φυλάγουν τήν ὑγιεία. Ὅπως ἡ ἀκράτεια εἶναι αἰτία ἀρρώστιας, ἔτσι ἡ συγκράτηση εἶναι αἰτία καλῆς ὑγείας. Ἡ τήρηση τῶν Θείων ἐντολῶν εἶναι αἰτία τῆς κληρονομιᾶς τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, ἐνῶ ἡ παραβίαση τῶν ἐντολῶν αὐτῶν ὁδηγεῖ στήν κόλαση. Συμβαίνει ὅμως κάποιες φορές οἱ εὐσεβεῖς, ἐκεῖνοι πού τηροῦν τίς ἐντολές τοῦ Θεοῦ καί πράττουν τό θέλημά του, νά ὑποφέρουν σέ αὐτόν τόν κόσμο, ἐνῶ οἱ ἀνευσεβεῖς,οἱ φίλαυτοι καί οἱ περήφανοι νά ἐπιζοῦν ὡς τά βαθιά τους γεράματα.

Αὐτούς τούς πρώτους, πού ὑποφέρουν ἄδικα, ὁ Θεός τούς ἀναγνώρισε πρό τῶν αἰώνων, ἔχει τόν λόγο τους ἀκόμα καί πρίν δημιουργηθεῖ ὁ κόσμος καί τούς βλέπει διά τοῦ τέλους, διά τοῦ ἐσχάτου κριτηρίου ὡς σωζόμενους, ὡς μέρη τοῦ Σώματος τοῦ ἀγαπημένου Του Υἱοῦ. Αὐτοί εἶναι οἱ ἅγιοι. Αὐτοί πράττουν τό θέλημά του, ὑποτάσσουν τή βούλησή τους στή βούλησή Του, καί ἔτσι ἡ βούλησή τους, ἡ ὁποία εἶναι ἐλεύθερη καί δέν προκαθορίζεται ἀπό τόν Θεό, γίνεται ἴδια μέ τήν θεϊκή βούληση γιά αὐτούς. Μέσα ἀπό τούς πειρασμούς καί τά παθήματα, δοκιμάζονται γιά τό ἄν εἶναι στέρεα ἀποφασισμένοι νά ὑποτάσσουν τήν βούλησή τους στή Θεϊκή. Ὅπως ἔγινε ἄς ποῦμε, μέ τόν Ἰώβ καί μέ τόν Ἰωσήφ.

Ὁ Ἰώβ δοκιμάστηκε γιά νά ἀποκαλυφθεῖ ἡ ἀνδραγαθία του κάτι πρωτοφανές μέχρι τότε, καί ὁ Ἰωσήφ γιά νά φανεῖ ἡ νηφαλιότητα του καί ἡ ἐγκράτεια πού καθιστοῦν τόν ἄνθρωπο ἅγιο. Καί κάθε ἄλλος ἀπό τούς ἁγίους ἔστω καί νά μήν ἔπαθαν ἑκούσιως, ὑπέφεραν πειρασμούς σ᾽ αὐτόν τόν κόσμο ἐπειδή ὁ Θεός τό ἐπέτρεψε αὐτό, γιά νά τόν νικήσουν καί νά ἀποκεφαλίσουν τοῦ ἀνθρώπου ἐχθρό, τόν διάβολο.

Οἱ ἁμαρτωλοί, ἀπό τήν ἄλλη μεριά, πού σέ πρώτη ματιά καλά περνᾶνε τή ζωή τους, εἶναι ὅπως οἱ πέντε μωρές παρθένοι, πού εἶχαν πάει νά περιμένουν τό νυμφίο μέ ἄδεια χέρια. Περίμεναν τή μέρα τοῦ γάμου, ἀλλά δέν μπῆκαν μέσα καί ἄκουσαν αὐτά τά φοβερά λόγια: *"ἀμήν λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα ἡμᾶς" (Μτ. 25, 12)*. Αὐτά εἶναι τά σκληρότερα λόγια πού ἕνας ἄνθρωπος μπορεῖ νά ἀκούσει ἀπό τόν Θεό. Ὁ Θεός γνωρίζει ἐμᾶς τούς ἀνθρώπους ὡς λόγους ἐντός τοῦ Λόγου, ὡς ὄντα ἐντός τοῦ Υἱοῦ Του. Ἄν δέν ὑπάρχουμε στό Λόγο, ἄν δέν εἴμαστε μέρος τοῦ σώματός Του, τότε ὁ Θεός δέν μᾶς γνωρίζει. Εἴμαστε, ἀλλά σάν νά μήν ὑπάρχουμε, προσωρινά ἔχουμε βγεῖ ἀπό τή σκόνη ἀπό τήν ὁποία εἴμαστε πλασμένοι, γιά νά γυρίσουμε πάλι

σέ αὐτήν. Ἔτσι, παρ᾽ ὅλο πού κάποιοι θά ζήσουν μακριά καί ἄνετα μέσα στήν ἁμαρτία, πρᾶγμα πολύ σπάνιο, καί σχεδόν ἀνύπαρκτο, ποιό θά εἶναι τό κέρδος, ἄν μετά ἀπό τό θάνατο σβήσει τό ἴχνος τους καί ἐξαφανιστεῖ ἡ ἀνάμνησή τους; Ἄν ὁ Θεός δέν τούς γνώρισε δέν ἔχουν μέρος οὔτε στήν αἰωνιότητα καί εἶναι σίγουρο πώς δέν τούς γνώρισε ὅτι ἀπό μόνοι καλύφθηκαν μέ τήν ἁμαρτία γιά νά μήν τούς βλέπει ὁ Θεός. Δέν ἀποκλείονται ἀπό τήν αἰωνιότητα ἐπειδή ὁ Θεός ἔτσι προκαθόρισε. Ὁ Θεός ἀγαπάει κάθε πλάσμα του, ἀλλά αυτοί ἀποκλείονται ἀπό τήν αἰωνιότητα ἐπειδή ἀπό μόνοι τους κάνουν αὐτήν τήν ἐπιλογή, νά εἰσέλθουν στήν κόλαση μέσω τῆς ἄνετης ζωῆς στήν ἁμαρτία, καί ὄχι στό Παράδεισο, ὅπου εἰσέρχεται μέσω τῶν δοκιμασιῶν, δυστυχιῶν καί παθῶν οἱ ὁποῖοι μᾶς καθαρίζουν ἀπό τήν ἁμαρτία.

Γιά αὐτό τόν λόγο, ἐν Χριστῷ ἀδελφοί, καί ἀγαπητά τέκνα ἐν Κυρίῳ "Εἴ τις αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχει, νοησάτω ὃ θέλω καὶ συμπαθείτω μοι, εἰδὼς τὰ συνέχοντά με" λέει ὁ ἅγ. Ἰγνάτιος ὁ Θεοφόρος στούς Ρωμαίους λίγο πρίν σπαραχτεῖ ἀπό τά λιοντάρια (*Ρωμ. 6,2)*. Καί συνεχίζει:

"Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλοῦν τι· ὕδωρ δὲ ζῶν, ἀλλόμενον ἐν ἐμοί, ἔσωθέν μοι λέγει· δεῦρο προς τὸν Πατέρα" (*Ρωμ. 7,1)*.

Ἄς πορευτοῦμε, ἐν Χριστῷ ἀγαπητοί ἐν Κυρίῳ, ὅλοι πρός τόν Πατέρα μας, ἐκεῖ ὅπου πρό πάντων τῶν αἰώνων, ἔχει ἑτοιμασθεῖ τό μέρος μας νά βασιλεύσουμε μέ τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ ὡς μέλη τοῦ Σώματός Του, δεδεμένοι μέ τόν δεσμό τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.

Παραμονές Χριστουγέννων 2005
Στήν φυλακή Ἰδρίζοβο- Σκόπια

Ἰωάννου Ταγαράκη
Θεολόγου-Φιλολόγου, Δρ. Θ.

Κοινωνική ἀνάλυση τῆς δικαιοσύνης κατά τόν Ἀριστοτέλη

Ὁ πρῶτος πού χρησιμοποιεῖ τήν ἔννοιαν τῆς δικαιοσύνης εἶναι ὁ Θέογνις ὁ Μεγαρεύς[1], ὁ ὁποῖος τήν θεωρεῖ ὡς τήν περιεκτικήν ὅλων τῶν ἀρετῶν[2] καί πιστεύει πώς ἡ ἀρετή εἶναι ἔμφυτος ἰδιότης, πού ἀπαντᾶ "εἰς τήν τάξιν τῶν ἀγαθῶν καί ἐσθλῶν".

Ἡ δικαιοσύνη εἶναι ἀρετή καί ὀφείλει τό ὄνομά της στή θεά Δίκη[3], γι᾽ αὐτό ὁ χαρακτήρας της στούς κλασικούς εἶναι πρωτίστως θρησκευτικός, κατ᾽ ἐξοχήν ὅμως θρησκευτικός εἶναι στή βιβλική γραμματεία, ὅπου μέ τόν ὅρο δικαιοσύνη δηλώνεται ἡ ἁγιότης καί ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ πρός τόν ἄνθρωπο[4].

Ἡ ἀρετή προκαλοῦσε πάντοτε τό ἔντονο ἐνδιαφέρον τοῦ ἀνθρώπου, ἰδιαιτέρως τῶν κλασικῶν φιλοσόφων τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδος. Ἡ ποίηση, ἡ μυθολογία, ἡ θρησκεία ἔχουν ἄμεση σχέση μέ τήν ἠθική ζωή. Ὁ Σωκράτης εἶναι ὁ πρῶτος πού στρέφει τό ἐνδιαφέρον ἀπό τήν ἔρευνα τοῦ μακροκόσμου στόν ἔσω ἄνθρωπο, στηρίζει τή φιλοσοφία του στο δελφικό "γνῶθι σ᾽ αὐτόν" καί ἐξετάζει σε βάθος τόν ἄνθρωπο σέ σχέση μέ τήν κοινότητα καί τόν ἰδανικό νόμο.

---

1. Ὁ Θέογνις εἶναι ἐκπρόσωπος τῆς γνωμικῆς ποιήσεως, ὅπως ὁ Ὅμηρος τῆς ἐπικῆς. Ὁ Σουΐδας, σέ ἀντίθεση μέ ἄλλους ἐρευνητές, γράφει ὅτι εἶναι ἀπό τά Μέγαρα τῆς Σικελίας καί ὄχι τῆς Ἀττικῆς, διότι εἶχε γράψει " ἐλεγείας εἰς τούς σωθέντας τῶν Συρακουσίων ἐν τῇ πολιορκίᾳ". Τήν γέννησή του τήν προσδιορίζει στήν 59η Ὀλυμπιάδα, δηλ. στο 545 π.Χ.).

2. "Ἐν δέ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ᾽ ἀρετή ἐνι". *Ἠθικά Νικομ.* 1129β, 29-30.

3. Κόρη τοῦ Διός καί τῆς Θέμιδος, πηγή τοῦ κοσμικοῦ καί τοῦ πολιτικοῦ νόμου.

4. Γ. Μαντζαρίδη, *Ἡ ἔννοια τῆς δικαιοσύνης κατά τόν Ἀπ. Παῦλο*, ἀνάτυπο σ. 205.

Ὁ Πλάτων φιλοσοφεῖ γύρω ἀπό τήν κοινωνική ἀρετή τῆς δικαιοσύνης, τά κοινωνικά προβλήματα καί τήν κοινωνική εἰρήνη, ἡ ὁποία δίδει στόν πολίτη τήν εὐτυχία[5]. Ὁ Ἀριστοτέλης συνεχίζει καί προεκτείνει τήν παράδοση τῶν δύο δασκάλων του. Θεωρεῖ καί αὐτός ὅτι ἡ ἀρετή, καί ἰδιαιτέρως ἡ δικαιοσύνη, πρέπει νά ἐφαρμόζεται στήν πολιτεία, πού εἶναι ἡ ζωή τῆς πόλεως[6], στήν πόλη κράτος μέ τίς τρεῖς εὐδιάκριτες ἐξουσίες τή νομοθετική, ἡ ὁποία θεσμοθετεῖ αὐστηρούς κανόνες πού ἀποβλέπουν στήν ὁμαλή συνύπαρξη καί συνεργασία τῶν μελῶν τῆς πολιτείας, στήν ἐκτελεστική, ἡ ὁποία μεριμνᾶ γιά τήν ἀπρόσκοπτη ἐφαρμογή τῶν ὑποχρεωτικῶν κανόνων καί τρίτον στήν δικαστική ἐξουσία[7], τήν ὁποία θέλει ὁ Ἀριστοτέλης νά ἀποδίδει τό "ἴσον", ὅταν μέλος τῆς πολιτείας ἀπομακρύνεται ἑκουσίως ἀπό τό "μέσον". Ἡ ἠθική κατά τόν Ἀριστοτέλη εἶναι μέρος τῆς πολιτικῆς, στήν πολιτική ὅμως δέν ὑπάρχει ἀντικειμενικά σωστό καί καλό, κατά συνέπειαν δέν ὑπάρχει καί στήν ἠθική.

Ὁ Πλάτων θεωρεῖ ὡς ὕψιστο ἀγαθό τήν ἀπαλλαγή τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τήν ὕλη, γιά νά ξεφύγει ἀπό τήν μετενσαρκωτική του ἀέναη κίνηση καί νά ὁδηγηθεῖ στόν πραγματικό κόσμο τῶν Ἰδεῶν. Ὁ Ἀριστοτέλης θέλει νά δένει τήν ζωή μέ τήν πράξη. Σέ κάθε περίπτωση ὑπάρχει ἕνα "τέλος", ἄρα καί ὁ ἄνθρωπος ζεῖ γιά ἕνα "τέλος". Ποιό εἶναι τό ἰδιαίτερο καί κύριο ἔργο τοῦ ἀνθρώπου; Τό ὕψιστο ἀγαθό. Καί ποιό εἶναι τό ὕψιστο ἀγαθό; Αὐτό πού εἶναι ὁ στόχος καί ὄχι τό μέσο γιά τόν στόχο· εἶναι ἡ εὐδαιμονία μέ τά ἰδιαίτερα καί ὑψηλά χαρακτηριστικά πού τῆς δίδει ὁ φιλόσοφος.

Διακρίνει δύο βασικές κατηγορίες ἀρετῶν, τίς διανοητικές καί τίς ἠθικές[8]. Οἱ πρῶτες ὀφείλουν τή γένεση καί αὔξηση τους στή διδασκαλία, οἱ δεύτερες γεννῶνται καί στηρίζονται στήν ἑκούσια καί σταθερή ἐπανάληψη. Ἀφοῦ λοιπόν ἡ ἀρετή πραγματοποιεῖται μέ τήν ἄσκηση, εἶναι σπουδαῖο πρᾶγμα ἡ συνήθεια καί μάλιστα ἡ συνήθεια πού ἀποκτᾶται κατά τήν παιδική ἡλικία. Ἡ ἠθική ἀρετή σχετίζεται μέ ἡδονές καί λύπες. Ἡ σωστή παιδεία, ὅπως ἔλεγε καί ὁ Πλάτων, εἶναι νά μάθεις τό παιδί ἀπό τί πρέπει νά λυπεῖται καί ἀπό τί νά χαίρεται[9].

Στήν ἠθική ζωή οὐσιώδης παράγων εἶναι ἡ ἀρετή. Τί ὅμως

---

5. Μέ τά θέματα αὐτά ἀσχολεῖται κυρίως στό ἀντιπροσωπευτικό του ἔργο "*Πολιτεία*", τό ὁποῖο θά ὀνομάζαμε συνισταμένη τῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως τοῦ Πλάτωνος.

6. "*Πολιτικά*", 1295α. 40-41.

7. *Ὁ.π.*, 1278β, 10-15 κ.ἄ.

8. *Ἠθικά Νικομάχεια* 1103α 4-7.

9. *Ὁ.π.* 1.104 β 11-12.

εἶναι ἀρετή;Τά ἐνεργούμενα στήν ψυχή εἶναι τρία, πάθη[10], δυνάμεις, ἕξεις. Δηλαδή τό παθητικό, τό θυμικό καί οἱ τοποθετήσεις ἔναντι τῶν παθῶν ἤ τῶν δυνάμεων. Ἡ ἀρετή δέν ἀνήκει οὔτε στά πάθη, οὔτε στίς δυνάμεις, ἀλλά στίς ἕξεις[11].

Στήν ἀρετή τῆς δικαιοσύνης ὁ Πλάτων ἀποδίδει δύναμη συνοχῆς καί ἁρμονικῆς συνυπάρξεως τῶν μελῶν τῆς πολιτικῆς κοινότητος, ἀλλά καί τῆς ἰσορρόπου λειτουργίας τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς[12]. Ὁ Ἀριστοτέλης στοιχούμενος πρός τόν Θέογνι χαρακτηρίζει τή δικαιοσύνη ὡς ὑψίστη ἀρετή, στήν ὁποίαν περιλαμβάνονται ὅλες οἱ ἄλλες. Ἡ δικαιοσύνη ὡς ἀρετή στηρίζεται στόν ἑκούσιο καί προαιρετικό χαρακτήρα τῶν πράξεων τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου, ὁ ὁποῖος ἔχει τήν ἱκανότητα καί τήν βούληση, νά πράττει τό δίκαιο ὡς ἔκφραση μόνιμης καί σταθερῆς ψυχικῆς διαθέσεως[13] . Διακρίνει τή γενική δικαιοσύνη, ἡ ὁποία ἀναφέρεται στόν ἄλλον ἄνθρωπο καί ὡς ἐκ τούτου εἶναι κοινωνική, ἀπό τήν ειδική δικαιοσύνη, ἡ ὁποία περιλαμβάνει τρεῖς μορφές δικαίου τό διανεμητικό, τό διορθωτικό καί τό ἀντιπεπονθός ἤ ἀνταποδοτικό δίκαιο.

Τό νέο στοιχεῖο πού εἰσάγει ὁ Ἀριστοτέλης στή μελέτη τῆς ἐννοίας τῆς δικαιοσύνης, εἶναι ὅτι γιά πρώτη φορά ἐμφανίζεται στήν ἑλληνική φιλοσοφία τό πνεῦμα τοῦ ἀλτρουϊσμοῦ ἀπαλλαγμένο ἀπό κάθε συσχετισμό μέ τήν ἐγωϊστικῶς νοούμενη ἀτομική εὐδαιμονία[14]. Ἡ δικαιοσύνη λοιπόν εἶναι ἡ μόνη ἀπό τίς ἀρετές πού εἶναι ἀλλότριο ἀγαθό, διότι δέν περιορίζεται στόν ἑαυτόν της, ἀλλά ἀποβλέπει διά τοῦ νομίμου στήν ἱκανοποίηση τῶν δικαίων ἀπαιτήσεων τῶν πολιτῶν[15].

---

10. Κατά τόν Ἀριστοτέλη πάθη εἶναι ἡ ὀργή, ὁ φόβος, τό θάρρος· ὁ φθόνος, ἡ χαρά, ἡ φιλία, τό μῖσος, ὁ πόθος, ἡ ζήλεια, γενικά κάθε τι με τό ὁποῖο συνδέεται ἡ ἡδονή ἤ ἡ λύπη, *ὅ.π.* 1.150 β, 21-23.

11. *Ὅ.π.* 1106α 13.

12. "Μεσότης τις .... ἐστιν ἡ ἀρετή, στοχαστική γε οὖσα τοῦ μέσου", *ὅ.π.* 1106 β 27-28.

13. *"Πολιτεία"*, IV 1443 c κ. ἑξ.

14. "... ἐάν καί βεβαίως καί ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ", *Ἠθικα Νικομαχεια*, 1105α 32-33.

15. "ὁ ἔχων αὐτήν καί πρός ἕτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι, ἀλλ᾽ οὐ μόνον καθ᾽ αὑτόν. . . πρός ἕτερον γάρ καί ἐν κοινωνίᾳ ὁ ἀρχων". *ὅ.π.* 1129β 31-1130α 2. Ὡς ἀλλότριο ἀγαθό δέχεται τή δικαιοσύνη καί ὁ Πλάτων στήν Πολιτεία του, ἀλλά ἐπειδή τή συνδέει μέ τό δίκαιο τοῦ ἰσχυροτέρου οὐσιαστικά τήν μειωνει. Ὅλοι ἀσκοῦν τήν ἀρετή γιά τίς δικές τους ὑποθέσεις, ὄχι ὅμως μέ τόν ἴδιο τρόπο καί γιά τίς ὑποθεσεις τῶν ἀλλων. Ὁ δίκαιος ὅμως ἀσκεῖ τήν δικαιοσύνη, πάντα και πρός τούς ἄλλους, ἐστω καί ἀν δέν συμφέρει στόν ἴδιον προσωπικά. Αὐτός εἶναι ὁ ἄριστος. *Ὅ.π.* 1130α 7-8.

Ἄν θέλαμε λοιπόν νά δοῦμε ποιά εἶναι ἡ εἰδοποιός διαφορά δικαιοσύνης-ἀρετῆς θά λέγαμε , ὅτι ἡ πρώτη ἔχει ἄμεση σχέση μέ τούς ἄλλους, ἐνῶ ἡ ἀρετή ὑπό τή γενική της μορφή ἀναφέρεται στό ἔργο ἤ στήν ψυχολογική του προέκταση[16]. Ἔτσι ὁ Ἀριστοτέλης προσδιορίζει τήν ἀρετή ὡς κτηθεῖσα ἕξη, ἐνῶ χρησιμοποιεῖ τόν ὅρο δικαιοσύνη στίς σχέσεις μεταξύ προσώπων.

Τήν δικαιοσύνη τή διακρίνει, ὅπως εἴπαμε σ᾽ ἐκείνην μέ τήν εὐρύτερη καί στήν ἄλλη μέ τήν στενότερη ἔννοια. Στήν πρώτη της μορφή περιλαμβάνει ὅλες τίς ἄλλες ἀρετές, διότι ταυτίζεται μέ τό σεβασμό τῶν νόμων πού ἐπιτάσσουν τήν ἄσκηση τῆς ἀρετῆς καί τήν ἀποφυγή τῆς κακίας. Στή δεύτερη μορφή της ἡ δικαιοσύνη περιλαμβάνει α) τή διανεμητική, σύμφωνα μέ τήν ὁποίαν ἡ διανομή τῶν ἀγαθῶν γίνεται κατά γεωμετρικήν ἀναλογίαν, ἀφοῦ λαμβάνει ὑπόψει της τήν ἀξία τῶν προσώπων, β) τήν διορθωτική τῶν συναλλαγῶν, ἡ ὁποία κάνει τή διανομή τῶν ἀγαθῶν κατά ἀριθμητικήν ἀναλογίαν καί ἀνεξάρτητα ἀπό τά πρόσωπα καί γ) τήν κατά ἀμοιβαιότητα δικαιοσύνην, ἡ ὁποία καί συνέχει τίς κοινωνίες. Ἡ τελευταία διαφέρει, γιατί ἀσκεῖται αὐτοτελῶς ἀπό τά μέλη τῆς κοινωνίας, ἐνῶ στίς δύο πρῶτες περιπτώσεις ἀπονέμεται ἀπό τήν πολιτεία.

Ὁ ὁρισμός τῆς δικαιοσύνης καί ἡ ἐξ ἀντιθέτου ἐξέταση τοῦ θέματος.

Ὁ Ἀριστοτέλης χαρακτήριζε τή δικαιοσύνη τέλεια καί "κρατίστη τῶν ἀρετῶν" καί ἀκόμη ὅτι οὔτε ὁ ἕσπερος οὔτε ὁ ἑῶος εἶναι τόσο θαυμαστός[17]. Ὡς πρωταρχική καί γενική προϋπόθεση γιά τήν ἐξέταση τοῦ θέματός του θέτει τήν γνώμη πού ἐπικρατοῦσε ὅτι δικαιοσύνη εἶναι ἡ ἕξη τοῦ ἀνθρώπου, μέ τήν ὁποίαν ἐκτελεῖ δίκαιες πράξεις καί ἀγαπᾶ γενικά τό δίκαιο, ἐνῶ ἀδικία εἶναι ἡ ἕξη μέ τήν ὁποίαν προβαίνει στήν ἐκτέλεση ἀδίκων πράξεων καί ἐπιδιώκει τό ἄδικο.

Τήν ἴδια μέθοδο ἀκολουθεῖ καί στήν ἐξέταση τῶν ἕξεων-ψυχικῶν διαθέσεων καί στήν ἐξέταση τῶν ἐπιστημῶν καί δυνάμεων-ἱκανοτήτων. Ἡ ἴδια δηλαδή ἡ δύναμη καί ἡ ἐπιστήμη ἔχουν σχέση πρός τά ἀντίθετα πράγματα, π.χ. ἡ ἰατρική ἐξετάζει καί τήν ὑγεία

---

16. "ἀλλ᾽ ᾗ μέν πρός ἕτερον, δικαιοσύνη, ᾗ δέ τοιάδε ἕξις ἁπλῶς ἀρετή, ὅ.π. 1130α 12- 13.

17. Ὅ.π. 1129β 27- 29.

καί τήν ἀσθένεια, δέν συμβαίνει ὅμως τό ἴδιο μέ τήν ἕξη, ἀπό τήν ὁποία δέν προέρχονται τά ἀντίθετα, ἀπό τήν ὑγεία π.χ. δέν προέρχονται τά ἀντίθετα της, ἀλλά μόνον ἐκεῖνα τά ὁποῖα εἶναι ὑγιεινά· λέμε δηλ. ὅτι ἕνας ἄνθρωπος βαδίζει κατά τρόπο ὑγιεινό, ὅταν βαδίζει ὅπως ὁ ὑγιής, χωρίς ἄς ποῦμε, να κουτσαίνει. Τό ἀποτέλεσμα τῆς ἕξεως καί τῆς ἠθικῆς διαθέσεως εἶναι ἕνα καί δέν ὑπάρχει τό ἀντίθετό του. Ἀπό τό ἀποτέλεσμα φθάνουμε στή δημιουργική του αιτία καί τό ἀντίστροφο. Τό ἴδιο συμβαίνει καί μέ τή δικαιοσύνη, τήν ὁποίαν ἐπισημαίνουμε ἀπό τίς πράξεις τῶν δικαίων ἀνθρώπων.

Πολλές φορές λοιπόν οἱ ἕξεις γίνονται γνωστές ἀπό τίς ἀντίθετες καταστάσεις[18], ἄλλοτε δέ ἀπό τά βασικά τους στοιχεῖα. Ἄν ξέρουμε τήν εὐεξία μποροῦμε νά γνωρίσουμε καί τήν ἀντίθετή της τήν καχεξία. Ἄν γνωρίσμα τῆς εὐεξίας εἶναι τό ὑγιές σῶμα, τότε ἡ καχεξία θά ἔχει ὡς γνώρισμα τό πλαδαρό, τό ἀσθενικό σῶμα. Μαθαίνουμε λοιπόν γιά μιά ὁποιαδήποτε ἕξη μελετώντας ἤ τό πρόσωπο τό ὁποῖο ἔχει τήν ἕξη ἤ ὅ,τιδήποτε ἀπορρέει ἀπ᾿ αὐτήν. Μαθαίνουμε δηλαδή γιά τήν ἕξη ἀπό τό πρόσωπο ἐκεῖνο γιά τό ὁποῖο ἡ δικαιοσύνη ἀποτελεῖ ἰδιότητα καί τό πρόσωπο ἀποτελεῖ τό λογικό ὑποκείμενο αὐτῆς τῆς ἰδιότητος. Συμβαίνει συνήθως, ἄν τό ἕνα ἀπό τά δύο ἀντίθετα προσδιορίζεται κατά πολλούς τρόπους, νά προσδιορίζεται κατά πολλούς τρόπους καί τό ἄλλο. Ἐάν π.χ. προσδιορίζεται τό δίκαιο κατά πολλούς τρόπους, μέ πολλούς τρόπους νά προσδιορίζεται καί τό ἄδικο[19]. Αὐτό φαίνεται ὅτι συμβαίνει μέ τή δικαιοσύνη καί τήν ἀδικία.

Διάκριση δικαίου καί ἀδίκου

Πολλές φορές, λόγω ἐννοιολογικῆς συγγενείας πολλῶν πραγμάτων τῶν ὁποίων οἱ ἔννοιες σχεδόν ταυτίζονται, παρουσιάζεται σύγχυση μεταξύ δικαιοσύνης καί ἀδικίας. Δέν συμβαίνει ὅμως τό ἴδιο, ὅταν ὑπάρχει ἀπόσταση τοῦ περιεχομένου τῶν ἐννοιῶν, ὅπως κλείς, κλειδί καί κλείς τό ὀστοῦν.

Ἄς δοῦμε λοιπόν πόσες σημασίες ἔχει ἡ λέξη ἄδικος. Λέγεται ὅτι ἄδικος εἶναι ὁ παράνομες, ὁ πλεονέκτης καί ἐχθρός τῆς ἰσότητος. Τότε δίκαιος εἶναι αὐτός πού σέβεται τούς νόμους καί ἐκτιμᾶ τήν ἰσότητα. Ἄρα τό δίκαιο καί ἡ ἰσότητα εἶναι τό νόμιμο, ἐνῶ ἄδικο εἶναι τό παράνομο καί ἡ ἀνισότητα.

---

18. Ὁ.π. 1129α, 17 - 18.

19. Ἐδῶ ὑπολανθάνει ἡ θεωρία τοῦ Πλάτωνος ὅτι ἡ γνώση εἶναι προϊόν τῶν ἐναντίων.

Εἴπαμε ὅτι ἕνα ἀπό τα χαρακτηριστικά τοῦ ἄδικου εἶναι ἡ πλεονεξία, ὄχι ὅμως γιά ὅλα τά ἀγαθά, ἀλλά γιά ἐκεῖνα μόνον πού καθορίζουν τήν εὐτυχία ἤ δυστυχία, τά ὁποῖα πάντοτε εἶναι αὐτά καθ᾽ ἑαυτά ἀγαθά καί ὄχι κατά τήν κρίση ἑνός ἀνθρώπου. Οἱ ἄνθρωποι πρέπει νά εὔχονται ὥστε τά γενικῶς παραδεδεγμένα ἀγαθά νά εἶναι καί γι᾽ αὐτούς ἀγαθά, νά προτιμοῦν βέβαια καί νά παίρνουν μόνον τά δικά τους. Ὑπάρχει ὅμως περίπτωση πού ὁ ἄδικος δέν θέλει νά ἔχει τό πάρα πολύ· στά ἄσχημα π.χ. καί τά δεινά ἐπιδιώκει ὄχι ὅ,τι τοῦ ἀνήκει, ἀλλά τό πάρα πολύ λίγο. Ἐπειδή ὅμως κατά μία σοβαρή ἄποψη τό κατά τό δυνατόν λιγότερο κακό εἶναι ἀγαθό, καί ἐπειδή τό ἀγαθό ἐπιδιώκει ἡ πλεονεξία, αὐτός ὁ ἄνθρωπος εἶναι πλεονέκτης. Στήν πραγματικότητα εἶναι ἄδικος, εἶναι φίλος τῆς ἀνισότητας, εἴτε πρός τό πολύ ἀγαθό, εἴτε πρός τό λίγο κακό.

Ἡ δικαιοσύνη, εἶναι ἡ τέλεια ἀρετή

Ποιός χαρακτηρίζεται ἄδικος στή συντεταγμένη πολιτεία; Ἄδικος χαρακτηρίζεται καί ὁ πολίτης πού παραβαίνει τούς νόμους, ἑπομένως δίκαιος εἶναι ὅποιος σέβεται καί τηρεῖ τούς νόμους[20]. Ἔτσι ὅλα τά νόμιμα εἶναι καί δίκαια καί γι᾽ αὐτό λέμε πώς δίκαιο εἶναι ὅ,τι δημιουργεῖ καί προστατεύει τήν εὐδαιμονία στήν πολιτεία. Ὁ νόμος κατά τεκμήριον εἶναι ἡ ἔκφραση τοῦ δικαίου, ὁρίζει τά ἔργα τοῦ ἀνδρείου ἤ τά ἔργα τοῦ σώφρονος, ὅπως νά μήν μοιχεύει ἤ νά μή βλάπτει τούς συνανθρώπους του· ὁρίζει καί τά ἔργα τοῦ πράου, ὅπως νά μή χειροδικεῖ καί νά μήν κακολογεῖ. Αὐτή εἶναι ἐνδεικτική ἀναφορά σέ κάποιες ἀρετές, ἀλλά ὁ Ἀριστοτέλης θέλει ὁ σωστός νόμος μέ τόν ἴδιο τρόπο νά προβλέπει γιά ὅλες τίς ἄλλες ἀρετές καί νά ἀποτρέπει τούς πολίτες ἀπό τίς κακίες. Γιά τό λόγο αὐτόν ἀποδεχόταν τήν ἄποψη πού εἶχε ἐκφράσει ὁ Εὐριπίδης στήν τραγωδία τοῦ Μελανίππη καί τή διετύπωσε παρηλλαγμένα "ὅτι ἐν δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ᾽ ἀρετή ἔνι"[21].

Ὁ Ἀριστοτέλης, λοιπόν, θεωροῦσε ὅτι στή δικαιοσύνη περιλαμβάνονται ὅλες οἱ ἀρετές. Ἀντιμετωπίζει ὅμως τή δικαιοσύνη καί ὡς ἐπί μέρους ἀρετή καί τήν ἀδικία ὡς μέρος τῆς ὅλης ἀδικίας. Ἄς δοῦμε στήν περίπτωση τῆς κακίας· ὅποιος ἐνεργεῖ σύμφωνα μέ τά εἴδη τοῦ κακοῦ, ἀδικεῖ μέν, ἀλλά δέν κατηγορεῖται σάν πλεονέκτης· γιά παράδειγμα ἄς ἀναφέρουμε ὅτι δέν κατηγορεῖται σάν

---

20. Ὅπ. 1129α 32-34.

21. Ἡ θέση αὐτή εἶναι καθαρά σωκρατική, ἡ ὁποία διατυπώνεται κυρίως στό διάλογο μέ τόν Κρίτωνα.

πλεονέκτης ὁ ρίψασπις ἤ αὐτός πού κακολογεῖ ἀπό θυμό ἤ ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος ἀπό φιλαργυρία δέν βοηθᾶ τόν συνάνθρωπό του. Ὅταν ὅμως συμπεριφέρεται ὡς πλεονέκτης δέν ἐνεργεῖ τά παραπάνω ἤ τά ὅμοιά τους, ἀλλά κάτι ἄλλο ὠθούμενος ἀπό κάποιας ἄλλης μορφῆς κακία καί ἀπό τήν ἔλλειψη τοῦ συναισθήματος τῆς δικαιοσύνης. Ἄρα ὑπάρχει μία ἀδικία ὡς μέρος τῆς ὅλης καί ἕνα ἄδικο ὡς μέρος τοῦ ὅλου ἀδίκου. Ἀκόμη, λέγει ὁ Ἀριστοτέλης, ὅσοι μοιχεύουν γιά ἀπόκτηση κέρδους καί ὅσοι πέφτουν στό ἴδιο παράπτωμα λόγω φιληδονίας καί σπαταλοῦν γι᾽ αὐτό χρήματα, αὐτοί μέν φαίνονται μᾶλλον ἀκόλαστοι παρά πλεονέκτες, ἐκεῖνοι δέ ἄδικοι, ἀλλά ὄχι ἀκόλαστοι, γιατί μοιχεύουν χάρη τοῦ κέρδους.Ἐπίσης ὅλα τά ἄλλα ἀδικήματα ἐναντίον τῆς δικαιοσύνης προέρχονται ἀπό κάποια διαστροφή, παραδείγματος χάρη ἡ μοιχεία ἀπό τήν ἀκολασία, ἡ βιαιοπραγία ἀπό τήν ὀργή. Ἡ ἀθέμιτη ὅμως κερδοσκοπία δέν ὀφείλεται σέ καμμιά ἄλλη κακία παρά στήν ἀδικία.Ἔτσι φαίνεται ὅτι ἐκτός ἀπό τή γενική ἀδικία ὑπάρχει καί μία ἄλλη ἐπί μέρους καί συνώνυμη, ἀναφέρονται καί οἱ δύο στό ἴδιο γένος, δηλαδή καί οἱ δύο ἀφοροῦν στούς ἄλλους, μέ τή διαφορά ὅτι ἡ μέν μία συνδέεται μέ τίς τιμές, τά χρήματα καί τήν ὑγεία ἤ μέ ὁ,τιδήποτε μποροῦσε νά τά συμπεριλάβει αὐτά καί πηγάζει ἀπό τήν ἡδονή πού δημιουργεῖ τό κέρδος, ἡ δέ ἄλλη ἀναφέρεται σέ ἐκεῖνα πού ἀπασχολοῦν τόν ἄνθρωπο[22] μέ χρηστό ἦθος.

Ὁ χαρακτήρας τῆς ἐπί μέρους δικαιοσύνης καί ἀδικίας

Ἡ δικαιοσύνη εἶναι ἀναμφίλεκτα ἀρετή, ἀρετή φυσικά εἶναι καί μία μορφή τῆς δικαιοσύνης, ὅπως καί ἡ μερική ἀδικία εἶναι μέρος τῆς σύνολης ἀδικίας. Γιά τόν προσδιορισμό τῶν ἐπί μέρους μορφῶν ὁ Ἀριστοτέλης ἀκολουθεῖ τή γνωστή μέθοδό του, δηλαδή τόν προσδιορισμό ἑνός πράγματος ἀπό τό ἀντίθετό του· στήν προκειμένη περίπτωση τή γνώση τῆς ἐπί μέρους δικαιοσύνης ἀπό τή γνώση τῆς ἐπί μέρους ἀδικίας καί ἀντιθέτως.

Εἴχαμε δεῖ ὅτι τό ἄδικο εἶναι παράνομο καί ἄνισο, καί τό δίκαιο νόμιμο καί ἴσο. Συνεπῶς ἡ ἀδικία εἶναι ἀντίστοιχη πρός τό παράνομο. Πρέπει νά παρατηρήσουμε ὅμως ὅτι τό ἄνισο καί τό παράνομο δέν ταυτίζονται, γιατί τό μέν ἄνισο εἶναι ὁπωσδήποτε παράνομο, ἀλλά ὅλο τό παράνομο δέν εἶναι καί ἄνισο[23]. Τό ἴδιο συμβαίνει μέ τό ἄδικο καί τήν ἀδικία στήν ἐπί μέρους μορφή τους, δηλαδή δέν

---

22. *Ἠθ. Νικομ.* 1130β 4-5.
23. *Ὁ.π.* 1130β 12-13.

ταυτίζονται μέ τό ἄδικο καί τήν ἀδικία στή γενική τους μορφή, ἀλλά ἔχουν σχέση μέρους πρός τό ὅλο.

Ὁ Ἀριστοτέλης στά Ἠθικά Νικομάχεια ἀναφέρεται προοιμιακῶς σ᾽ αὐτό μέ τό ὁποῖο ἐν ἐκτάσει καί ἐμπεριστατωμένα θά ἀσχοληθεῖ στά Πολιτικά του, δηλαδή στή σχέση τῶν μελῶν τῆς πολιτικῆς κοινότητας, στήν ὁποίαν ὁ νόμος παραγγέλλει νά ζοῦν τά μέλη της σύμφωνα μέ κάθε ἀρετή καί τά ἐμποδίζει νά προβαίνουν σέ πράξεις πού προέρχονται ἀπό τήν κακία. Φυσικά τά περισσότερα ἀπό τά νόμιμα εἶναι καί προσταγές τῆς ὁλοκληρωμένης ἀρετῆς καί κυρίως ὅσα ἀπό αὐτά ἀναφέρονται στήν ἐκπαίδευση τῶν μελῶν τῆς κοινότητας γιά ἁρμονική συμβίωση[24]. Ξεχωρίζει τή μορφή αὐτῆς τῆς ἐκπαιδεύσεως ἀπό τήν ἄλλη ἐκπαίδευση, πού ἀποσκοπεῖ στή δημιουργία ἀγαθοῦ προσώπου, ἕνα θέμα, τό ὁποῖο καί πάλι ἐξετάζει στά Πολιτικά του. Θά πρέπει νά ἐπισημάνουμε ὅτι στή σκέψη τοῦ φιλοσόφου οἱ ἔννοιες τοῦ ἀγαθοῦ ἀνθρώπου καί τοῦ καλοῦ πολίτου δέν ταυτίζονται κατ᾽ ἀνάγκην σέ κάθε περίπτωση καί πάντοτε.

Τό διανεμητικό δίκαιο

Τό διανεμητικό δίκαιο, μέρος τοῦ ὅλου δικαίου, ἀποσκοπεῖ στήν κατανομή κοινωνικῶν -πολιτικῶν ἀξιωμάτων καθώς καί τῶν πάσης φύσεως ἀγαθῶν. Μέτρο γιά τήν κατανομή εἶναι πάντοτε ἡ ἰσότης, φυσικά καί ἡ ἀναλογία πού ἀναφέρεται στήν ἀξία τοῦ παραγωγικοῦ ἔργου, ἀπό τό ὁποῖο προκύπτουν ἀγαθά. Ἡ κατανομή τοῦ συνόλου τῶν ἀγαθῶν στήν πολιτική κοινότητα γίνεται μεταξύ τοῦ συνόλου ἐπίσης τῶν πολιτῶν τῆς κοινότητος αὐτῆς, ἀναλόγως μέ τή συμβολή τοῦ καθενός στήν παραγωγή αὐτῶν τῶν ἀγαθῶν. Ἐπειδή ὅμως ὅλα τά παραγόμενα δέν εἶναι ἴσης ἀξίας, κατά τή διανομή τῶν ἀγαθῶν καθίσταται ἀναγκαῖο νά προηγεῖται ἡ κατ᾽ ἀναλογίαν ἐξισωσή τους[25].

Αἰτία τῶν κοινωνικῶν ταραχῶν εἶναι ἡ ἐσφαλμένη χρήση τοῦ διανεμητικοῦ δικαίου, ἡ πλημμελής δηλαδή, ὅπως θά λέγαμε σήμερα ἐφαρμογή τῆς πολιτικῆς καί κοινωνικῆς δικαιοσύνης. Ὁ ἄδικος καταπατεῖ τήν ἰσότητα καί τό ἄδικο εἶναι ἀνισότης, εἶναι φανερό λοιπόν ὅτι πρέπει νά δεχθοῦμε ὅτι ὑπάρχει καί κάποια μεσότης, ἡ

---

24. Ὁ.π. 1130β 22-26.

25. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρεται στή γεωμετρική καί στήν ἀριθμητική ἀναλογία. Τόν πρῶτο ὅρο τόν χρησιμοποιεῖ γιά τήν ἀναλογία ἡ ὁποία συσχετίζει πρόσωπα καί πράγματα, ἐνῶ τόν δεύτερο γιά τήν ἀξιολογική ἀναλογία μεταξύ πραγμάτων καί μόνον. Ὁ.π. 1131 α 25 - 1132α 2.

ὁποία προφανῶς εἶναι ἡ ἰσότης. Σέ κάθε πράξη πού ὑπάρχει τουλάχιστον ἕνα περισσότερο ἤ ἕνα λιγότερο, πρέπει νά ὑπάρχει καί ἕνα ἴσο. Ἄν λοιπόν τό ἄδικο εἶναι ἀνισότης, τότε τό δίκαιο εἶναι ἰσότης. Ἐπειδή ὅμως, ὅπως εἴδαμε, ἡ ἰσότης εἶναι μεσότης, ἄρα καί τό δίκαιο θά εἶναι κάποια μεσότης. Αὐτό ὅμως προϋποθέτει τήν ὕπαρξη δύο πραγμάτων, δύο ἄκρων, τό ἄκρον τοῦ περισσότερου καί τό ἀντίθετο, τοῦ λιγότερου.

Στό διανεμητικό δίκαιο συνυπάρχουν τέσσερα στοιχεῖα, δύο πρόσωπα καί δύο πράγματα ἐν σχέσει πρός τά ὁποῖα ὑφίσταται τό δίκαιο. Ἄν τά πρόσωπα δέν εἶναι ἴσα μεταξύ τους, τότε δέν εἶναι δίκαιο νά ἀπολαμβάνουν ἐξ ἴσου τά ἀγαθά. Ἔτσι, θά λέγαμε, ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἐπισημαίνει τήν αἰτία τῆς διαμάχης τῶν κοινωνικῶν στρωμάτων, ὅταν δηλαδή οἱ μή ἴσοι ἀπολαμβάνουν τά ἴσα καί οἱ ἴσοι ἐπιβραβεύονται ἄνισα[26]. Ὅλοι βέβαια συμφωνοῦν θεωρητικά, ὅτι γιά νά γίνει δίκαια κατανομή τῶν ἀγαθῶν πρέπει ἀπαρέγκλιτα νά λαμβάνεται ὑπόψει ἡ ἀξία, τῆς ὁποίας ὅμως τό περιεχόμενο προσδιορίζεται τελείως διαφορετικά ἀπό τίς ὑπάρχουσες κατά καιρούς πολιτικές ἰδεολογίες. Οἱ δημοκρατικοί, λέγει ὁ φιλόσοφος, θεωροῦν καί προβάλλουν ὡς ἀξία τήν ἐλευθερία, οἱ ὀλιγαρχικοί τόν πλοῦτο καί τήν καταγωγή, καί οἱ ἀριστοκρατικοί τήν ἱκανότητα, τήν ἀρετή[27]. Κάποιες ἰδεολογίες ἐναλλάσσονται στήν ἐξουσία· ὅποια ἀναδειχθεῖ σέ θέση κρατούσης καί προσπαθήσει νά ἐπιβάλει τό δικό της προσδιορισμό τῆς ἐννοίας τῆς ἀξίας, συναντᾶ ἀντιδράσεις, μέ ἄλλους λόγους ἀντιμετωπίζει κοινωνικές ἀναταραχές.

Ὥστε λοιπόν τό διανεμητικό δίκαιο ἔχει ποσοτική ἔννοια καί εἶναι ἀναλογία, εἶναι ἰσότης λόγων καί σχηματίζεται τουλάχιστον ἀπό τέσσερις ὅρους.

Δικαστής καί διορθωτικό δίκαιο

Ὁ Ἀριστοτέλης δίδει τό περιεχόμενο τῆς κοινωνικῆς ἀποστολῆς τοῦ δικαστοῦ ὡς ὑπευθύνου προσώπου γιά τήν ἐφαρμογή μίας ἄλλης μορφῆς δικαίου, τοῦ διορθωτικοῦ, τό ὁποῖον ἐφαρμόζεται καί στίς ἑκούσιες καί στίς ἀκούσιες συναλλακτικές πράξεις. Τό συναλλακτικό δίκαιο εἶναι μορφή ἰσότητος καί τό συναλλακτικό ἄδικο μορφή ἀνισότητος. Δέν ὑπάρχει διαφορά ἄν ἕνας χρηστός ἄνθρωπος ἀπογύμνωσε ἕναν φαῦλον ἤ ἄν ἔγινε τό ἀντίθετο, δηλαδή ὁ φαῦλος

26. *"... ἐντεῦθεν αἱ μάχαι καί τά ἐγκλήματα, ὅταν "ἤ μή ἴσα ἴσοι ἤ μή ἴσοι ἴσα ἔχωσι καί νέμωνται", ὅ.π.* 1131α 23 - 24.

27. *Ὁ.π.* 1131α, 27-29.

ἀπογύμνωσε τόν χρηστό πολίτη· ἀκόμη δέν ἔχει σημασία, λέγει, ἄν αὐτός πού διέπραξε τό ἀδίκημα τῆς μοιχείας εἶναι καλός ἤ κακός. Ὁ νόμος ἐξετάζετι δύο πράγματα, ἀφ᾽ ἑνός τή βαρύτητα τῆς βλάβης πού προκλήθηκε καί ἀφ᾽ ἑτέρου τόν αἴτιο τῆς βλάβης. Σ᾽ αὐτήν τήν περίπτωση ἡ ἔννοια τῆς δικαιοσύνης ἀπαιτεῖ τήν ἀποκατάσταση τῆς συναλλακτικῆς ἰσότητος. Γι᾽ αὐτό ἡ συντεταγμένη πολιτεία ἀνέθεσε στό δικαστή τή διερεύνηση τῆς ἀδικίας πού προκλήθηκε· ἔργο του εἶναι, νά ἐπανορθώσει τό ἀδίκημα πού συνίσταται σέ μία ἀνισότητα. Πραγματικά δημιουργήθηκε εἶδος ἀνισότητος καί προσβολή τῆς δικαιοσύνης, ὅταν κάποιος ἔδειρε ἤ φόνευσε καί ὁ ἄλλος δάρθηκε ἤ φονεύθηκε. Αὐτήν τήν ἀνισότητα προσπαθεῖ νά ἄρει ὁ δικαστής καταλογίζοντας τήν εὐθύνη, διότι εἶναι σάν νά ἀπέκτησε κάποιο κέρδος ὁ ἕνας καί ὑπέστη ζημία ὁ ἄλλος[28].

Ἡ ἰσότης εἶναι τό ὀρθό μέσο μεταξύ τοῦ περισσότερου καί τοῦ λιγότερου. Τό κέρδος καί ἡ ζημία εἶναι ἀντίστροφος, δηλαδή τό ἕνα ὑπερβολικά πολύ καί τό ἄλλο ὑπερβολικά λίγο. Ἔτσι τό ἐπανορθωτικό δίκαιο ἐπιδιώκει τό μέσο μεταξύ κέρδους καί ζημίας. Ὅταν λοιπόν οἱ ἄνθρωποι ἔχουν κάποια διαφορά μεταξύ τους, καταφεύγουν στό δικαστή σάν μεσίδιο-μεσάζοντα, πού ἀποτελεῖ τήν ἐνσάρκωση τοῦ δικαίου. Ὁ δικαστής ἀποκαθιστᾶ τήν ἰσότητα σάν νά εἶχε μπροστά του ἕνα ἄνυσμα χωρισμένο σέ ἄνισα μέρη. Παίρνει λοιπόν αὐτό πού ὑπερβαίνει τό μισό καί τό προσθέτει τρόπον τινά στό μικρότερο μέρος· ἔτσι λέμε ὅτι καθένας ἔχει ὅ,τι τοῦ ἀνήκει, ἐφ᾽ ὅσον παίρνει τό ἴσον, τό μέσον. Γι᾽ αὐτό καί λέγεται "δίκαιο", διότι τό διεκδικούμενο εἶναι διχοτομημένο σάν νά ποῦμε "δίχαιο" καί τόν δικαστή "διχαστή", μέ τήν ἔννοια ὅτι κόβει "δίχα", μοιράζει ἰσομερῶς ὅ,τι ἀγαθό, ὑλικό ἤ ἠθικό διεκδικοῦν δύο πρόσωπα[29].

Ἡ ἀμοιβαιότητα καί τά ἀντίποινα

Ὑπῆρχε ἡ γνώμη ὅτι τό δίκαιο τῆς ἀμοιβαιότητος ἤ τῶν ἀντιποίνων εἶναι τό κατ᾽ ἐξοχήν δίκαιο[30]. Αὐτό δέν συμφωνεῖ οὔτε μέ τήν διορθωτική οὔτε μέ τήν διανεμητική δικαιοσύνη σέ ἀντίθεση μέ τή γνώμη τοῦ Ραδάμανθυ ὅτι καθαρή δικαιοσύνη εἶναι ὅταν ὁ ἔνοχος ὑποστεῖ τίς συνέπειες αὐτοῦ πού διέπραξε[31].Αὐτή ὅμως ἡ

---

28. Ὁ.π. 1132α 7.

29. Οἱ ὅροι κέρδος καί ζημία εἶναι δάνειο ἀπό τό συναλλακτικό δίκαιο καί δέν κυριολεκτοῦν στό διορθωτικό, στό ὁποῖο χρησιμοποιοῦνται μέ μεταφορική ἔννοια.

30. Ὁ.π. 30 - 1132β 21.

31. Τή γνώμη αὐτή τήν ἀποδίδει ὁ Ἀριστοτέλης καί στούς Πυθαγορείους· ἴσως

γνώμη ἀντιστρατεύεται κατά πολλούς καί διαφόρους τρόπους πρός τήν ἔννοια τοῦ δικαίου π.χ. λέγει ὁ Ἀριστοτέλης, ἄν ὁ ἄρχοντας χτυπήσει ἕναν ἁπλό πολίτη δέν θά ὑποστεῖ τιμωρία οὔτε καί ὁ πολίτης θά τοῦ ἀνταποδώσει τό χτύπημα, στήν ἀντίθετη περίπτωση ὅμως ὁ πολίτης θά ὑποστεῖ σοβαρή ποινή.

Κατά τόν φιλόσοφο, τό δίκαιο τῆς ἀνταποδόσεως διασφαλίζει τήν ἰσορροπία τῆς πολιτείας, διακρίνει δέ σαφῶς αὐτό τό δίκαιο ἀπό τό ἄλλο τῆς ἰσότητος, γιά τό ὁποῖο ἤδη μιλήσαμε. Ὁ Ἀριστοτέλης θεωρεῖ ὅτι εἶναι ἴδιον τοῦ δούλου τό νά μήν ζητεῖ τήν ἀνταπόδοση στόν ὁποιονδήποτε ἔνοχο τῆς ἀδικίας πού διέπραξε.

Καί αὐτό μέν ἀναφέρεται στήν ἀνταπόδοση τῆς ἐκτροπῆς, ὁ κοινωνικός φιλόσοφος ὅμως τονίζει ὅλως ἰδιαιτέρως τήν ἀνταπόδοση τοῦ ἀγαθοῦ, διότι χωρίς αὐτήν δέν θά ὑπῆρχε ἀμοιβαιότης, στήν ὁποίαν στηρίζεται ἡ κοινωνία. Τήν ἔκφραση τῆς εὐγνωμοσύνης τήν περιβάλλει μέ τό κῦρος θεϊκῆς προελεύσεως[32] εἶναι ἡ ἀναπόδοση τῆς εὐεργεσίας ὡς χάριτος, ἡ ὁποία ὀφείλεται στόν εὐεργέτη καθ᾽ ὑπόδειξη τῶν θεαινῶν Χαρίτων[33], συνδέει δέ τό δίκαιο αὐτό μέ τίς Χάριτες, οἱ ὁποῖες ἐπιβλέπουν καί εὐνοοῦν τίς μεταξύ τῶν ἀνθρώπων εὐεργεσίες[34]. Ἄρα ὁ εὐγνώμων, κατά τόν Ἀριστοτέλη, εἶναι θεοκίνητος.

Ὁ Ἀριστοτέλης διεισδύει στίς ἀνταλλακτικές σχέσεις καί τίς ἀποδίδει εὐθέως καί μόνον στήν ἀνάγκη. Ἡ ἑκούσια ἀπό τήν ἀκούσια συμπεριφορά καί πράξη διαφέρουν οὐσιαστικά στήν ποιότητα. Τό δίκαιο τῶν συναλλαγῶν περιέχει μέν καί τήν ἰδέα τῆς ἀναλογικῆς ἀνταποδόσεως ὄχι ὅμως καί τήν ἔννοια τῆς ἰσότητος. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀπορρίπτει τήν ἀνταπόδοση ὡς πράξη στήν πολιτική κοινότητα, τήν δέχεται ὅμως στίς ἐλεύθερες οἰκονομικές συναλλαγές, στό ἐμπράγματο κατά τή σημερινή ὁρολογία καί στό ἐνοχικό δίκαιο. Τούς ἀνθρώπους τούς συνέχει ἡ ἀνάγκη μιᾶς συνδετικῆς

εἶναι λανθασμένη ἀπόδοση πού ὑποτιμᾶ τούς σώφρονες Πυθαγορείους, οἱ ὁποῖοι εἶναι οἱ πρόδρομοι τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου. Βέβαια ἡ περί δικαίου ἀντίληψή τους εἶναι μηχανική καί ὁ Ἀριστοτέλης τήν παρουσιάζει ὡς ἁπλοϊκή καί ἀσυμβίβαστη πρός τό διανεμητικό καί διορθωτικό δίκαιο, αὐτό ὅμως δέν ἀναιρεῖ τό γεγονός ὅτι οἱ Πυθαγόρειοι ἔθεσαν πρῶτοι τίς βάσεις γιά τήν ἐνασχόληση τῆς θεωρητικῆς σκέψεως μέ τήν ἔννοια τοῦ δικαίου.

32. Γίνεται ἀναφορά στόν Ραδάμανθυ, ὁ ὁποῖος ἦταν γιός τοῦ Δία καί τῆς Εὐρώπης, ἔθεσε τίς βάσεις τοῦ δικαίου στήν Κρήτη, πού τό συνέχισε ὁ ἀδελφός του Μίνως· ἦταν κριτής τοῦ Ἅδη μέ τόν Μίνωα καί τόν Αἰακό.

33. Χάριτες: στήν Ἀθήνα Ἡγεμόνη καί Αὐξώ-στή Σπάρτη, Κλήτα καί Φαέντα-στήν Ἀττική Θαλλώ, Αὐξώ, Κάρπη.

34. Ὁ.π. 1133α 2- 5.

ἑνότητος καί αὐτό φαίνεται ἀπό τό γεγονός ὅτι ἄν δύο ἄτομα δέν ἔχουν ἀνάγκη τό ἕνα τό ἄλλο, καμμία ἀνταλλαγή ἀγαθῶν δέ γίνεται[35]. Στίς ἀνταλλακτικές σχέσεις ὁ οἰκοδόμος πρέπει νά πάρει μερίδιο ἀπ᾽ τήν ἐργασία τοῦ ὑποδηματοποιοῦ καί μέ τή σειρά του νά ἀνταποδώσει ἕνα μερίδιο ἀπ᾽ τή δική του ἐργασία. Δημιουργεῖται ὅμως πρόβλημα στήν ἀξιολόγηση τῆς ἐργασίας τοῦ καθενός. Ἕνα πρόβλημα τό ὁποῖο ποτέ δέν θά βρεῖ τή λύση του. Ἄς παρατηρήσουμε τίς ποικιλότροπες καί ποικιλόμορφες ἀπαιτήσεις τῶν ἑταίρων καί τῆς δικῆς μας κοινωνίας. Ἄν στό παράδειγμα πού ἀναφέραμε στίς προνομισματικές κοινωνίες καθοριζόταν ἡ κατ᾽ ἀναλογίαν ἰσότης τῶν προϊόντων τῆς ἐργασίας τοῦ οἰκοδόμου καί τοῦ ὑποδηματοποιοῦ, τότε οἱ ἀνταλλακτικές σχέσεις ἔπρεπε νά θεωροῦνται ἐπιτυχημένες. Ἐπειδή ὅμως στήν πράξη ὅλα τά πράγματα πού ἀνταλλάσσονταν ἦταν δύσκολο νά συγκρίνονται ἀναλογικά μεταξύ τους γι᾽ αὐτό, λέγει ὁ Ἀριστοτέλης, δημιουργήθηκε τό νόμισμα. Αὐτό λοιπόν δηλ. τό νόμισμα, εἶναι ὁ ἐκπρόσωπος τῆς ἀνάγκης. Ἡ ἀξία του δέν ἐξαρτᾶται ἀπό τή φύση του, ἀλλά ἀπό τό νόμο, γι᾽ αὐτό λέγεται καί νόμισμα[36]. Τό νόμισμα π.χ. τῶν πεντακοσίων € κατά τή φύση του εἶναι εὐτελές, τήν μεγάλη ἀξία του τήν ὀφείλει προφανῶς στό νόμο. Τό χρῆμα λοιπόν ἔχει κατασταθεῖ ὡς τό κύριο μέσο τῆς θεραπείας τῶν ἀναγκῶν.

Βέβαια τό χρῆμα δέν διατηρεῖ τήν ἀξία του ἀναλλοίωτη, ὅπως φυσικά καί ὅλα τά πράγματα, παρουσιάζει ὅμως ὡς πρός αὐτά μεγαλύτερη σταθερότητα. Ἡ συναλλαγή καί ἡ ὁμαλότητα σέ μία κοινωνία εἶναι δυνατή, ἄν ἡ τιμή τῶν προϊόντων ἐργασίας εἶναι σχεδόν σταθερά καθορισμένη. Εἶναι φανερό ὅτι χωρίς ἀνταλλαγή δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει κοινότης ἀγαθῶν, καμμία δέ ἀνταλλαγή χωρίς ἰσότητα καί καμμία ἰσότης χωρίς συμμετρία[37].

Εἴδαμε ὅτι ἡ ἀρετή εἶναι μεσότης, τό ἴδιο καί ἡ δικαιοσύνη, ἡ φύση ὅμως τῆς μεσότητος τῆς ἀρετῆς ὑπό τήν γενικήν ἔννοιαν καί τῆς μεσότητος τῆς δικαιοσύνης διαφέρουν.

Ἡ ἄσκηση τῆς δικαιοσύνης εἶναι τό μέσον μεταξύ τοῦ νά ἀδικοῦμε καί νά ἀδικούμαστε· τό πρῶτο σημαίνει νά ἔχουμε περισσότερα ἀπό ὅσα μᾶς ἀνήκουν, ἐνῶ τό δεύτερο λιγότερα. Ἐδῶ φαίνεται ἡ διαφορά τῆς δικαιοσύνης ἀπό τίς ἄλλες ἀρετές ὡς πρός τήν ἔννοιαν τῆς μεσότητος, γιατί ἀπεικονίζει μία μεσότητα μέ ἄκρα πάντοτε τήν ἀδικία.

Δικαιοσύνη, θά ἐπαναλάβουμε, εἶναι ἡ ἀρετή ἐκείνη κατά

---

35. Ὁ.π. 1133 α 26-27.
36. Ὁ.π. 1133α 30.
37. Ὁ.π. 1133β. 17-18.

τήν όποία ό ἄνθρωπος πού τήν ἀσκεῖ ἔχει τήν τάση να πραττει ἐλευθερως τό δίκαιο, έχει επισης την ταση κατα την διανουη τῶν διαφόρων πραγμάτων να μη διανεμει κατα τροπον, ὥστε απο τα ὠφέλιμα νά παιρνει περισσοτερα, στόν άλλον δε να δίνει τα λιγοτερα καί ἀντιθέτως άπο τα βλαβερα νά παιρνει λιγοτερα και να κατανέμει στόν ἄλλον τά περισσότερα.

Ἐκεῖνος πού ἀσκεῖ την ἀδικια παραβλέπει τήν ἀναλογια και ἐπιδιώκει την ὑπερβολή ὡς προς το ωφελιμο και την έλλειψη ὡς πρός τό ἐπιβλαβές. Ἔτσι λοιπον βλεπουμε ότι ἡ αδικία περιλαμβανει δύο ακροτητες, ἐκ τῶν όποιων ή μια, ή πιο ελαφρια, εἶναι να ὑφίσταται κανείς τό ἄδικο[38].

Ἀκούσια καί ἑκούσια ἐκτροπή

Ὁ προσδιορισμος τοῦ χαρακτῆρος μιᾶς πραξεως διαφερει κατα περίπτωση. Ὅποιος διαπραττει άδικη πραξη δεν εἶναι παντα άδικος, μπορεῖ π.χ. κάποιος να ὑποπεσει στο αδικημα τῆς κλοπῆς, χωρις να εἶναι κλέφτης.

Ὁ Ἀριστοτέλης καθοριζει τόν χαρακτηρα τῶν αδικων πραξεων καί τίς χωριζει με βάση ορισμενα στοιχεῖα εσωτερικῆς στασεως. Ὡς βασική προϋποθεση για τον χαρακτηρισμο μιᾶς πραξεως ὡς αδικου εἶναι ἡ προαίρεση τοῦ ἐνεργοῦντος. Πρεπει να θεωρησουμε άξιο ἰδιαιτέρας ἐπισημάνσεως τη διακριση τῶν αδικων πραξεων σε πραξεις ἄξιες συγχωρησεως και μη. Αδικεῖ και δικαιοπραγεῖ εκεῖνος, ό όποῖος ἐνεργεῖ τα χειριστα ἑκουσιως. Ἂν όμως αυτο γινεται ακουσιως, οὔτε ἀδικεῖ, οὔτε δικαιοπραγεῖ. Ὥστε το ζητημα άν μια πραξη εἶναι ἄδικη ἤ δίκαιη καθοριζεται απο τον ἑκουσιο ή ακουσιο χαρακτηρα της. Μόνον όταν ἕνα άδικημα διαπραττεται εθελουσιως κατακρινεται καί μόνον τότε ὑφισταται αξιοκατακριτη πραξη. Ἑκουσια εἶναι ἡ πράξη, ἡ όποία ἐξαρτᾶται ἀπο τον ενεργοῦντα και την οποιαν αὐτός ἐκτελεῖ ἐνσυνειδητως, δηλαδη χωρις να αγνοεῖ τα προσωπα, τά μέσα καί τό σκοπο τῆς πραξεως του. Δεν πρεπει όμως να ὑπαρχει συγκυρία ἤ καταναγκασμός.

Ἄς πάρουμε, λεγει ό Ἀριστοτελης, την περιπτωση που καποιος κτυπήθηκε καί εἶναι πατέρας, αὐτος που τον κτυπησε μεσα στο σκοτάδι ἀντιλήφθηκε ὅτι κτύπησε ἄνθρωπο, ἀλλα αγνοοῦσε πρῶτον ὅτι αὐτός ἦταν ό πατερας του και δευτερο και οὐσιῶδες ενηργησε

38. *Ἠθικα Νικομαχεια* Ε' 1133 β 34-1134α-16. Πλατωνικη σκεψη που διατυπωνεται στό Γοργία: "Εἰ δ᾽ ἄν ἀναγκαῖον εἴη αδικεῖν ή αδικεῖσθαι, ελοιμην άν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἤ ἀδικεῖν".

ὄχι μέ τήν θέλησή του, ἀλλά καταναγκάσθηκε ἀπό τρίτους μέ βία. Ἡ πράξη του αὐτή ἔχει διαφορετική ἀξιολογική βαρύτητα. Αὐτό ἰσχύει καί γιά τό κίνητρο καί ὅλες τίς περιστάσεις μιᾶς πράξεως[39].

Σύμφωνα μέ αὐτά ἀκούσιο εἶναι ὅ,τι πράττει κανείς ἀπό ἄγνοια ἤ ἀπό καταναγκασμό ἤ γνωρίζει μέν τό ἠθικό ποιόν τῆς πράξεως, ἀλλά ἡ ἐκτέλεση ἤ ἡ ἀποφυγή της δέν ἐξαρτᾶται ἀπό τόν ἴδιο. Ὑπάρχει ἀκόμη ἡ περίπτωση νά προβαίνουμε μέ πλήρη συναίσθηση σέ πράξεις ἤ νά ὑφιστάμεθα ἐκ φύσεως πολλά, τά ὁποῖα δέν μποροῦν νά χαρακτηρισθοῦν ἑκούσια ἤ ἀκούσια, ὅπως π.χ. εἶναι τό γῆρας καί ὁ θάνατος. Τό ἴδιο παρατηροῦμε λοιπόν στίς ἄδικες καί δίκαιες πράξεις, στίς ὁποῖες πολλά συμβαίνουν κατά σύμπτωση. Ἔτσι λέμε ὅτι ἀπό τίς ἑκούσιες πράξεις ἄλλες ἐκτελοῦνται ἀπό σύμπτωση καί ἄλλες ὄχι.

Ποιές εἶναι οἱ βλάβες, τίς ὁποῖες μποροῦμε νά προξενήσουμε στίς κοινωνικές μας σχέσεις; Πρῶτα νά ἐξετάσουμε βλάβη πού προκαλεῖται ἀπό ἀκούσια ἐνέργεια καί πράξη. Ἄς ἀναφέρουμε τό παράδειγμα ἐκείνου, ὁ ὁποῖος ἐνεργεῖ χωρίς νά ἔχει ὑπόψει του τό πρόσωπο, τήν πράξη, τό μέσο καί τό σκοπό. Εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ ἀνθρώπου π.χ. πού δέν σκόπευε οὔτε νά κτυπήσει, οὔτε νά μεταχειριστεῖ γιά τό σκοπό αὐτό ἕνα ὄργανο, οὔτε νά πλήξει ἕνα ὁρισμένο πρόσωπο, οὔτε καί νά τό κάνει αὐτό μέ ὁρισμένη πρόθεση, ἀλλά τά γεγονότα συνέβησαν ἀντίθετα πρός τήν ἐπιθυμία του. Ἔτσι οἱ πράξεις πού γίνονται χωρίς πρόθεση καί παρά τή θέλησή μας, ὅπως καί οἱ πράξεις πού ἐκτελοῦνται ὄχι μόνον ἀπό ἄγνοια, ἀλλά καί συνεπείᾳ τῆς ἀγνοίας μας εἶναι ἄξιες συγγνώμης, ὁπότε στήν περίπτωση αὐτή δέν διαταράσσονται οἱ κοινωνικές μας σχέσεις. Καί ὁ Κλήμης Ἀλεξανδρεύς, λέγει ὅ,τι διεπράχθη ἀπό ἄγνοια ἤ καταναγκασμό δέν κατακρίνεται[40]. Ἀντιθέτως δημιουργεῖται ρῆγμα στόν κοινωνικό ἱστό, ὅταν μία πράξη ἐκτελεῖται ὄχι ἀπό ἄγνοια, ἀλλά ἐπειδή τή γνώση τήν καλύπτει κάποιο ἠθικό πάθος, πού δέν εἶναι φυσικό ἤ ἀνθρώπινο. Ἡ πράξη αὐτή ψέγεται[41].

Ἀτύχημα καί ἁμάρτημα, ὀργή καί προμελέτη

Ὁ Ἀριστοτέλης μέ σαφήνεια διακρίνει τό ἀτύχημα ἀπό τό ἁμάρτημα μέ τήν ἔννοια τοῦ ἀδικήματος. Ὅταν ἡ βλάβη ἤ ἡ ἄδικη πράξη γίνεται χωρίς πρόθεση τότε τή χαρακτηρίζουμε ἀτύχημα,

---

39. Ὅ.π. 1135α 25-34.
40. Κλήμης Ἀλεξανδρεύς, *Στρωματεῖς*, Βιβλ. Β', 60, 1.
41. Ὅ.π. 1135α 21-22.

ὅταν ὅμως δέν εἶναι ἀπόλυτα ἀπρομελέτητη, ἀλλά δέν εἶναι καί ἀπότοκος προθέσεως, τότε τήν προσδιορίζουμε μέ τόν ὅρο ἁμάρτημα. Διαπράττει δηλαδή κάποιος ἁμάρτημα, ὅταν ἡ αἰτία τῆς ἀγνοίας βρίσκεται σ᾽ αὐτόν τόν ἴδιο, ἀτύχημα δέ, ὅταν ἡ αἰτία εἶναι ἐξωτερικῆς προελεύσεως[42]. Ἀτύχημα ἐπίσης χαρακτηρίζουμε ἐκεῖνο, τήν ἠθική ἀπαξία τοῦ ὁποίου γνωρίζουμε μέν, ἀλλά ἐνεργοῦμε χωρίς προμελέτη. Αὐτό συμβαίνει, ὅταν π.χ. παρασυρόμαστε ἀπό ὀργή [43] ἤ ἀπό ἄλλα πάθη τά ὁποῖα εἶναι στόν ἄνθρωπο φυσικά ὅπως καί ἀναγκαῖα. Ἐάν βλάπτει κάποιος τόν πλησίον του κατά τόν τρόπον αὐτόν, ἀδικεῖ μέν καί ὑπάρχει ἀδίκημα, ἀλλά δέν εἶναι ἀκόμη ἄδικος καί κακός, γιατί δέν ὀφείλεται ἡ βλάβη στήν κακία. Ὅταν ὅμως ἐνεργεῖ ἀπό προμελέτη, τότε ὄντως εἶναι καί ἄδικος καί κακός[44].

Ὁ φιλόσοφος ἄριστος γνώστης τῆς λειτουργίας τοῦ ἔσω ἀνθρώπου, καθώς καί τῶν κοινωνικῶν κανόνων περί τῆς ἀπροσκόπτου συνυπάρξεως, διεισδυτικός δέ μελετητής τοῦ ἀνταποδοτικοῦ δικαίου, κρίνει ὅτι ὅσα γίνονται ἀπό ὀργή, δέν γίνονται ἀπό προμελέτη καί ἐπιμερίζει τήν εὐθύνη ὄχι μόνον σ᾽ αὐτόν πού ἐνήργησε ὑπό τό κράτος ὀργῆς, ἀλλά καί σ᾽ ἐκεῖνον πού προκάλεσε τήν ὀργή, διότι σ᾽ αὐτόν βρίσκεται ἡ ἀρχή τῆς ἀδίκου πράξεως. Τήν κοινωνική σκέψη τοῦ Ἀριστοτέλη τή συνέχει ἡ ἀναλογία καί ἡ ἰσότης. Ὅποιος τίς παραβαίνει εἶναι ἄδικος, ἐνῶ ὅποιος τίς ἐφαρμόζει στίς πάσης φύσεως συναλλαγές του εἶναι δίκαιος, ἐνεργεῖ δηλαδή δικαίως, προϋποτίθεται δέ, καί ἑκουσίως.

Τό πολιτικό καί οἰκογενειακό δίκαιο

Ὅπου ὑπάρχουν ἄνθρωποι, οἱ ὁποῖοι μετέχουν σέ μία κοινή πολιτική ζωή, ἐκεῖ ἰσχύει καί δίκαιο. Ἡ συνύπαρξη ἀποβλέπει στήν ἐξασφάλιση τῶν ἀναγκαίων ἐφοδίων τῆς ζωῆς καί ὅσοι μετέχουν εἶναι ἐλεύθεροι καί ἴσοι πολίτες. Σύμφωνα μ᾽ αὐτό, δίκαιο δέν ὑπάρχει μεταξύ ἐκείνων τῶν ἀνθρώπων, στούς ὁποίους λείπει ἡ ἐλευθερία, καί ἡ ἰσότητα ἔναντι τοῦ νόμου. Ἄρα δίκαιο ὑφίσταται ὅπου ἰσχύει νόμος, καί νόμος ὅπου ὑπάρχουν ἄνθρωποι μεταξύ τῶν ὁποίων μπορεῖ νά ἀνακύψει ἀδικία.

Τήν ἐφαρμογή τοῦ νόμου τήν ἀναθέτει ἡ πολιτική κοινότητα στόν ἄρχοντα. Ὁ ἀληθινός, ὁ δίκαιος ἄρχοντας εἶναι φρουρός τοῦ

---

42. "ἁμαρτάνει μέν γάρ ὅταν ἡ ἀρχή ἐν αὐτῷ ᾖ τῆς αἰτίας, ἀτυχεῖ δέ ὅταν ἔξωθεν" , ὅ.π. 1135β 18-19.

43."Τά ἐκ θυμοῦ οὐκ ἐκ προνοίας κρίνεται", ὅ.π. β 26.

44. "Ὅταν δέ ἐκ προαιρέσεως, ἄδικος καί μοχθηρός", ὅ.π. 1135β 25.

δικαίου καί κατά αναπόδραστη συνέπεια φρουρός καί τῆς ἰσότητος.

Ὁ δίκαιος ἄρχοντας μοχθεῖ χάριν τῶν ἄλλων, διότι ἡ δικαιοσύνη εἶναι ἀγαθό πού ἀνήκει στούς ἄλλους. Ἄποψη μέ φανερή πλατωνική ἐπίδραση, ἡ ὁποία θέλει τόν δίκαιο ἄρχοντα νά στοχεύει μέ τίς ἐνέργειες καί πράξεις του στήν ἐξυπηρέτηση τῶν ἀρχομένων. Ὡς μισθό οἱ ἄρχοντες ἔχουν τήν ἐκ μέρους τῶν ἀρχομένων ἀπόδοση τιμῆς καί σεβασμοῦ. Ὅποιος ἄρχοντας δέν ἱκανοποιεῖται μ᾽ αὐτά μετατρέπεται σέ τύραννο[45].

Τό πολιτικό δίκαιο διακρίνεται σέ φυσικό, τό ὁποῖο ἰσχύει παντοῦ ἀνεξάρτητα ἄν φαίνεται καλό ἤ κακό στούς ἀνθρώπους, καί στό νομοθετημένο ἤ θετικό, γιά τό ὁποῖο, ἀσχέτως ἀπό ποῦ προέρχεται, σημασία ἔχει νά ἐφαρμόζονται οἱ κανόνες, τούς ὁποίους θεσπίζει[46].

Ὁ Ἀριστοτέλης διακρίνει τό ἀδίκημα ἀπό τό ἄδικο, καθώς καί τό δικαίωμα ἀπό τό δίκαιο. Ἡ ἀδικία καθορίζεται ἀπό τή φύση ἤ ἀπό τίς διατάξεις τοῦ νόμου· ἄδικη, λέγει, εἶναι ὅταν ἔχει συντελεσθεῖ μία πράξη, ἐνῶ προηγουμένως ἔχει τόν χαρακτήρα τῆς ἀδικίας. Τό ἴδιο ἰσχύει καί γιά μία δίκαιη πράξη· σάν κοινή ἔκφραση χρησιμοποιεῖται ἡ λέξη δικαιοπράγημα δηλ. δικαία ἐνέργεια, ἐνῶ ἡ λέξη δίκαιωμα σημαίνει τήν ἐπανόρθωση μιᾶς ἀδίκου πράξεως.

Μπορεῖ νά ἀδικοῦμε τόν ἑαυτό μας; Ποιός ἀδικεῖ;

Οἱ χρηστοί πολίτες ἔχουν τήν τάση νά παίρνουν λιγότερα ἀπό ὅσα τούς ὀφείλονται. Ἐπικρατεῖ ἡ ἄποψη ὅτι αὐτός πού δίνει μέ ἐπίγνωση καί ἐλευθέρα βούληση περισσότερα σέ ἄλλο πρόσωπο παρά στόν ἑαυτό του, αὐτός ἀδικεῖ ἑαυτόν. Ὁ Ἀριστοτέλης τόν ἄνθρωπον αὐτόν τόν ἀποκαλεῖ μετριόφρονα. Οἱ χρηστοί μέ τή θέλησή τους παίρνουν λιγότερα, ἀλλά πλεονεκτοῦν ὡς πρός ἄλλα, τά ὁποῖα χωρίς νά τό ἐπιδιώκουν εἶναι ἀπότοκα αὐτῆς τῆς ξεχωριστῆς συμπεριφορᾶς τους· πρόκειται γιά το "κέρδος" τῆς κοινωνικῆς ἀναγνωρίσεως καθώς καί ἄλλων τιμητικῶν πλεονεκτημάτων. Μέ τήν ἔννοια αὐτή δέν ἀδικεῖται αὐτός πού μέ ἐπίγνωση δίδει στούς ἄλλους περισσότερα ἀπό ὅσα ἀντικειμενικά δικαιοῦται.

Ἀλλά καί ὁ ὁρισμός τῆς ἀδικίας ἀνασκευάζει τήν ἄποψη, ὅτι αὐτός πού δίδει περισσότερα τοῦ δέοντος στούς ἄλλους ἀδικεῖ τόν ἑαυτόν του, διότι κριτήριο εἶναι ἡ βούληση, ἐφ᾽ ὅσον δηλαδή ἐλευθέρως ἀποφασίζει, δέν παθαίνει τίποτε ἀντίθετο πρός τή θέλη-

---

45. Ὀ.π. 1134β 7-8.

46. Ὀ.π. 1134β, 18-21.

σή του καί συνεπῶς δέν ἀδικεῖται, ἀλλά ὑφίσταται μόνον ζημία[47].

Τίθεται τό ἐρώτημα ποιός προσβάλλει τήν ἔννοια τῆς δικαιοσύνης, ἐκεῖνος που παραχωρεῖ περισσότερα τοῦ δέοντος ἤ ἐκεῖνος πού τά παίρνει, διότι ἐπέρχεται κάποια ἀνισότητα, ἄρα ἀδικία. Δράστης αὐτῆς τῆς ἀδικίας δέν εἶναι ὁ ἐπωφελούμενος ἀπό τήν ἄδικη πράξη, ἀλλά ἐκεῖνος πού τή διαπράττει ἑκουσίως.

Ἄς ἐξετάσουμε τώρα δύο περιπτώσεις ἀποφάσεων δικαστοῦ. Ἄν ἐκδώσει ἀπόφαση χωρίς νά γνωρίζει τά πραγματικά γεγονότα, σύμφωνα μέ τό θετικό δίκαιο, δέν ἀδικεῖ, οὔτε καί ἡ ἀπόφασή του εἶναι ἄδικη, μέ γνώμονα ὅμως τό φυσικό δίκαιο ἡ ἀπόφασή του εἶναι ἄδικη. Ἄν πάλι ἔκρινε ἄδικα, ἐνῶ γνώριζε τά πραγματικά γεγονότα, ἀπολαμβάνει μεγαλύτερο μερίδιο ἀπό τήν εὐγνωμοσύνη αὐτοῦ τόν ὁποῖον ὠφέλησε, ἄρα ἐπικρατεῖ ἀνισότητα καί καταστρατήγηση τοῦ μέτρου ἤ δέχεται τή "δικαία" ἐκδίκηση αὐτοῦ πού ζημιώθηκε. Ὁ δικαστής λοιπόν μέ τήν ἀπόφασή του οὐσιαστικά εἶναι σάν νά συμμετέσχε στό ἀδίκημα τοῦ ὠφεληθέντος, ὁ ὁποῖος προσεπορίσθη μεγαλύτερο ὄφελος ἐξ αἰτίας τῆς ἀδίκου κρίσεως τοῦ δικαστοῦ[48].

Λανθασμένη αὐτοπεποίθηση

Πολλοί θεωροῦν ὅτι εἶναι κυρίαρχοι τοῦ ἑαυτοῦ τους καί πιστεύουν ὅτι ἀπό τούς ἴδιους ἐξαρτᾶται νά κάνουν δίκαιες και ἄδικες πράξεις ἤ νομίζουν ἀκόμη ὅτι εἶναι εὔκολο πρᾶγμα νά εἶναι δίκαιοι. Ἀλλά ὅ,τι θεωροῦν δίκαιο συνήθως δέν εἶναι δίκαιο παρά μόνον συμπτωματικά, ἐνῶ στήν πραγματικότητα τό νά εἶναι κάτι δίκαιο ἐξαρτᾶται ἀπό τήν πρόθεση τοῦ ἐνεργοῦντος καί ἀπό τόν τρόπο πού τό πράττει καί διανέμει κάτι[49]. Ὁ Ἀριστοτέλης δίδει μεγάλη σημασία στή σταθερή ψυχική διάθεση, τήν ὁποίαν οὔτε εὔκολο εἶναι νά τήν ἀποκτήσει κανείς ἀπόλυτα οὔτε ἐξαρτᾶται ἀπό αὐτόν[50].

Μέχρις ἑνός σημείου εἶναι ἐφικτό νά ἀντιλαμβάνονται αὐτό πού καθορίζουν οἱ νόμοι στήν κοινωνία, αὐτό ὅμως δέν σημαίνει ὅτι ἔχουν και ἀπαιτούμενη σοφία νά γνωρίζουν σέ κάθε στιγμή τά δίκαια καί τά ἄδικα καί τή διαφορά τους ἀπό αὐτά πού ὁριοθετοῦν

---

47. "Βλάπτεται μέν οὖν τις ἑκών καί τά ἄδικα πάσχει, ἀδικεῖται δ᾽ οὐδείς ἑκών", *ὅ.π.* 1136β, 5-6.

48. Ὅ.π. 1136β 34-1137α 1.

49. "*ἀλλά πῶς πραττόμενα καί πῶς νεμόμενα*" *ὅ.π.* 1137α, 12- 13.

50. Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος τό διατυπώνει μέ σαφήνεια: "*βλέπω δέ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καί αἰχμαλωτιζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου*", *Ρωμ.* 7,23.

οἱ νόμοι· ὅσα διαλαμβάνουν οἱ νόμοι δέν εἶναι πάντα δίκαια, ἀλλά προσδιορίζονται ἀνάλογα μέ τήν περίπτωση. Γι᾽ αὐτό καί ἡ δικαιοσύνη ἐξαρτᾶται ἀπό τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖον τήν ἀσκοῦμε καί τήν ἀποδίδουμε. Μπορεῖ καί ὁ δίκαιος νά περιπέσει σέ ἄδικη συμπεριφορά, ἡ ἀδικία ὅμως δέ συνίσταται στό νά ἐκτελεῖ κάποιος ἁπλῶς πράξεις τέτοιας φύσεως, ἀλλά νά τίς ἐκτελεῖ συνεπείᾳ ὁρισμένης ἕξεως ἤ, ὅπως εἴπαμε, σταθερῆς ψυχικῆς διαθέσεως.

Ἡ ἐφαρμογή τῆς δικαιοσύνης μεταξύ ἐκείνων πού μετέχουν στά θεωρούμενα γενικῶς ἀγαθά εἶναι δύσκολη ὑπόθεση. Τή δυσκολία αὐτή τήν ἀναδεικνύει ἐμμέσως ὁ Ἀριστοτέλης ὑποστηρίζοντας, ὅτι τό νά ἐπιζητεῖ κάποιος τό μέτρο, τό ἴσο, τό δίκαιο ἴσως εἶναι χαρακτηριστικό τῶν θεῶν[51].

Στό ἄλλο ἄκρο βρίσκονται οἱ ἀνιάτως κακοί, οἱ ὁποῖοι θεωροῦν ἐπιβλαβῆ καί ἄδικα τά πάντα καί τέλος ὑπάρχουν καί ἐκεῖνοι, οἱ ὁποῖοι αὐτά τά ἀγαθά τά θεωροῦν ὠφέλιμα μέχρις ἑνός ὁρίου. Γι᾽ αὐτό τό θετικό δίκαιο εἶναι ἀνθρώπινο, ὑπαγορεύεται ἀπό τήν ἰδιοσυστασία τοῦ ἀνθρώπου καί εἶναι σύμφωνο μέ αὐτήν[52].

Ἡ ἐπιείκεια καί ὁ ἐπιεικής

Οἱ ἀπόψεις τοῦ Ἀριστοτέλη γιά τήν ἐπιείκεια καί τόν ἐπιεικῆ εἶναι, κατά τήν ἄποψή μας, ὑπαγορευμένες ἀπό τό σπερματικό λόγο. Συσχετίζει τήν ἐπιείκεια πρός τή δικαιοσύνη καί τό ἐπιεικές πρός τό δίκαιο. Τό ἐπιεικές καί τό δίκαιο εἶναι ἕνα καί τό αὐτό. Ἀλλά θά προχωρήσουμε ἀκόμη περισσότερο· ἐνῶ καί τά δύο εἶναι σπουδαῖα, ἐν τούτοις θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι τό ἐπιεικές εἶναι ὑπέρτερο τοῦ θετικοῦ δικαίου. Δηλαδή τό ἐπιεικές ναί μέν εἶναι δίκαιο, ὄχι ὅμως κατά τήν ἔννοια τοῦ νόμου, ἀλλά σάν ἐπανόρθωση τοῦ θετικοῦ δικαίου[53], τό ὁποῖον ἔχει πολλές φορές ἐλλείψεις καί πολλά κενά, διότι δέν εἶναι δυνατόν νά περιλαμβάνει ὅλες τίς ἐπιμέρους περιπτώσεις. Ἡ ἔλλειψη αὐτή δέν ὀφείλεται σέ σφάλμα τοῦ νόμου ἤ τοῦ νομοθέτη, ἀλλά στό γεγονός ὅτι τό περιεχόμενο τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων εἶναι ἀπροσδιόριστο. Ὅπου παρίσταται ἀνάγκη μιᾶς γενικῆς νομικῆς διατάξεως, ὁ νόμος λαμβάνει ὑπόψει του τόν μεγαλύτερο ἀριθμό τῶν περιπτώσεων χωρίς νά ἀγνοεῖ τά τρωτά στό σημεῖο αὐτό.

Σύμφωνα μέ αὐτά εἶναι πολύ πιθανό, νά παρουσιαστεῖ πε-

---

51. Ὅ.π. 1137α 28.

52. Ὅ.π. 1137α 29-30.

53. "ἔστιν . . . ἡ φύσις ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐπανόρθωμα νόμου", ὅ.π. 1137 β 26.

ρίπτωση πού δέν προβλέπεται ἀπό τίς γενικές νομικές διατάξεις, τότε εἶναι ἀπαραίτητο καί σωστό νά συμπληρωθεῖ ἡ ἔλλειψη, ὅπως ἀσφαλῶς θά ἔκανε καί ὁ νομοθέτης, ἄν συνέπιπτε νά ἔχει μπροστά του τή συγκεκριμένη περίπτωση κατά τή σύνταξη τοῦ νόμου.

Γι᾽ αὐτό, τό ἐπιεικές εἶναι δίκαιο καί μάλιστα ὑπέρτερο κάποιας μορφῆς δικαίου, ὄχι βέβαια τοῦ δικαίου κατά τή γενική του ἔννοια, ἀλλά ἐκείνου, τό ὁποῖο εἶναι ἐλλιπές λόγω τῆς γενικότητός του. Ἡ ἐπιείκεια λοιπόν ἔχει τόν χαρακτήρα τῆς δικαιοσύνης, καί εἶναι κάτι ἀνώτερο ἀπό κάποιο εἶδος δικαιοσύνης, δηλ. ἀπό τό νομικό δίκαιο. Κατά συνέπειαν ἐπιεικής εἶναι ἐκεῖνος, ὁ ὁποῖος ἔχει πρόθεση νά πράττει ἐπιεικεῖς πράξεις, νά ἀποφεύγει τήν ἄσκηση μιᾶς μικροψύχου δικαιοσύνης καί ἐπίσης νά ἔχει τή δύναμη νά ὑποχωρεῖ στίς ἀξιώσεις του, μολονότι μπορεῖ νά τίς στηρίζει στό γράμμα τοῦ νόμου, τό ὁποῖο τόν εὐνοεῖ. Ἕξη λοιπόν τοῦ ἐπιεικοῦς εἶναι ἡ ἐπιείκεια, μία ψυχική διάθεση πού δέν διαφέρει ἀπό τήν ἀντίστοιχη τῆς δικαιοσύνης, ἀφοῦ καί αὐτή ὅπως εἴπαμε εἶναι δικαιοσύνη.

Συνήθως ἐπαινοῦμε ἐκεῖνον πού ἔχει τήν ἰδιότητα τοῦ ἐπιεικοῦς, εἰς τρόπον ὥστε νά χρησιμοποιοῦμε τό ἐπιεικής ἀντί τοῦ ἀγαθός· ἄλλοτε ὅμως κρίνουμε σύμφωνα μέ τήν ἄτεγκτη λογική καί νομίζουμε, ὅτι εἶναι παράλογο νά θεωροῦμε τό ἐπιεικές ἄξιον ἐπαίνου[54].

Ἀποδώσαμε τήν ἀριστοτελική αὐτή κοινωνική διδασκαλία στό σπερματικό λόγο, γιατί ἡ ἐπιείκεια εἶναι βασική ἀρχή στήν ζωή τῆς χριστιανικῆς κοινότητος, ὡς βίωμα ὅλων τῶν ἱστορικῶν ἐκφάνσεων τῆς σωτηριώδους οἰκονομίας, ὅπου ἡ ἐπιείκεια ἐκφαίνεται ὡς θυγατέρα τῆς πρός τό πλάσμα ἀγάπης τῆς ὑπερουσίου Τριάδος, ἀλλά καί ὡς θετική διδασκαλία καί κανόνας ζωῆς. Ὁ ἀδελφόθεος Ἰάκωβος χαρακτηρίζει τόν ἐπιεικῆ σοφό, γιατί ἡ ἐπιείκεια εἶναι ἕνα ἀπό τά γνωρίσματα τῆς σοφίας πού δίδει ὁ Θεός[55] στόν ἄνθρωπο, καί φυσικά ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐπιεικής κατά μίμηση τοῦ Κ.Η. Ἰησοῦ Χριστοῦ[56]· ὁ Ἀπόστολος Παῦλος ὡς οὐσιαστικό στοιχεῖο τῶν καθηκόντων τῶν χριστιανῶν πού συμβάλλει στή συνεκτικότητα τῆς κοινότητος διαλαμβάνει καί τήν ἐπιείκεια[57].

Ἡ ἐπιείκεια βιώνεται καί ὡς φιλάνθρωπη πράξη τῆς Ἐκκλησίας μέ τήν ἔννοιαν τῆς οἰκονομίας κατά τό σκέλος τῆς προσκαίρου παρεκκλίσεως ἀπό τήν ἀκρίβειαν τῶν κανόνων[58].

---

54. Ὁ.π. 1137α 34 -1137β 4.

55. *Ἰάκ.* 3,17.

56. *Β΄ Κορ.* 10,1.

57. *Τιτ.* 3,2.

58. Σχετικά με την οικονομία στήν πρακτική τῆς Ἐκκλησίας βλ. π. Β. Καλλιακ-

Πλάτων, Ἀριστοτέλης καί χριστιανική θέση

Ὁ Πλάτων ἐξετάζει τήν ἔννοια τῆς δικαιοσύνης μέ τήν ἀναγωγή της στόν ὑπερκόσμιο χῶρο τῶν ἰδεῶν, κατά τόν χαρακτῆρα της δέ ἡ πλατωνική δικαιοσύνη εἶναι σαφῶς ταξική[59]. Ὁ Ἀριστοτέλης τήν ἀντιμετωπίζει στήν κοινωνική της διάσταση σέ σχέση πάντοτε μέ τόν χωροχρόνο. Ἐρευνᾶ τίς ἔννοιες καί στή συνέχεια συνδέει τά πορίσματά του μέ τήν πράξη καί ἰδιαιτέρως μέ τή στάση τῶν ἑταίρων τῆς κοινότητος ὡς πρός τό ἴσον στίς ἀπολαβές ἤ στίς ἀπώλειες. Στήν ὅλη διαδικασία ἐξαίρει τή συμβολή τοῦ βουλητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς στήν ἀπονομή τοῦ δικαίου.

Ἐφ᾽ ὅσον δεχθήκαμε ὅτι ἡ δικαιοσύνη εἶναι κατ᾽ ἐξοχήν ἀρετή, τότε ἰσχύει καί γιά τή δικαιοσύνη αὐτό τό ὁποῖο λέγει ὁ Ἀριστοτέλης, ὅτι ἡ ἀρετή εἶναι ξένη πρός τήν ἀδράνεια, ἀντιθέτως εἶναι ἐνεργός, δυναμική καί προβαίνει στήν πραγματοποίηση ἔργων ὡραίων καί ὑψηλῶν, τά ὁποῖα ὠφελοῦν τήν κοινότητα, δηλαδή τόν συνάνθρωπο. Διαστέλλει ὅμως αὐτά τά ἔργα, ἀπό ἐκεῖνα τά ὁποῖα ἐξωτερικά δημιουργοῦν τήν ψευδαίσθηση, ὅτι εἶναι ἀγαθά , χωρίς αὐτά νά προέρχονται ἀπό ἐσωτερική ἀρετή καί γι᾽ αὐτό δέν εἶναι ἄξια ἐπαίνου, διότι ὡς πηγή τους ἔχουν τό πάθος τῆς προβολῆς.

Μέ γνώμονα τό "μέσον"χαρακτηρίζει φαῦλο καί τό νά ἀδικεῖται κανείς καί τό νά ἀδικεῖ, διότι καί τά δύο ἀπέχουν διαμετρικά ἀπό τό μέσον[60]. Στή διάπραξη ἀδίκων πράξεων συνυπάρχει ἡ κακία, ἐνῶ στήν περίπτωση πού ἀδικεῖται κάποιος ἑκούσια τά πράγματα ἀλλάζουν, ἀφοῦ αὐτό γίνεται χωρίς κακία καί ἀδικία ἐκ μέρους τοῦ ἀδικουμένου, ἄρα τό νά ἀδικεῖσαι εἶναι αὐτό καθ᾽ ἑαυτό λιγότερο κακό καί ὡς ἐκ τούτου εἶναι προτιμότερο. Πρόκειται περί σωκρατικῆς διδασκαλίας, τήν ὁποίαν διατυπώνει ὁ Πλάτων στό Γοργία μέ τή φράση ὅτι "τό ἀδικεῖν αἴσχιον εἶναι τοῦ ἀδικεῖσθαι" [61].

Γνωρίζουμε ὅτι ὁ Σωκράτης ἰδιαιτέρως τιμᾶ τήν ἔννοιαν τῆς δικαιοσύνης, τήν ὁποίαν καί ὑπερασπίστηκε μέχρι θανάτου. Ὁ ἴδιος χαρακτηρίζει τήν ἀδικία ὡς ἀπείθεια πρός τόν Θεό καί τήν πολιτεία καί τήν θεωρεῖ ὡς τήν χειρότερη κακία[62].

Ἡ ἀδικία καταλύει τόν ἱστό τῆς ἰδανικῆς κοινωνίας, γι᾽ αὐτό

μάνη, *Μεθοδολογικά πρότερα τῆς Ποιμαντικῆς*, σσ. 73-92.

59. Στήν Πολιτεία του προβάλλει τή δικαιοσύνη ὡς τή μοναδική δύναμη πού διαμορφώνει τόν χαρακτήρα τοῦ πολίτη καί τῆς πολιτείας

60. *"φανερόν ... καί ὅτι ἄμφω μέν φαῦλα, καί το ἀδικεισθαι καί τό ἀδικεῖν. .."*, ὅ.π. 1138α, 28-32.

61. 482δ.

62. *Ἀπολογία* 28ε-30αβ.

καί ὁ Ἀπ. Παῦλος, ὅταν πληροφορήθηκε τίς διαφορες μεταξύ τῶν χριστιανῶν τῆς Κορινθου, με ἔντονη ρητορικη ερωτηση τους ὑποδεικνυει νά προτιμοῦν να αδικοῦνται καί να ἀποστεροῦνται τοῦ δικαίου τους, παρά να προσφευγουν στους ἐθνικους δικαστες ἤ να ἐπιδιώκουν νά ἀδικησουν. Οἱ ἄδικοι δεν θα κληρονομησουν την βασιλείαν τῶν οὐρανῶν[63].

Ὁ ἄδικος γιά τά ὑλικα ἀγαθα, εἶναι ὁπωσδηποτε ἄδικος και ἀνάξιος γιά τόν πνευματικο πλοῦτο τῶν οὐρανιων ἀγαθῶν[64] και γι᾽ αὐτόν τόν λόγο δέν προκειται νά δεῖ προσωπο Θεοῦ. Ὁ Θεος εἶναι ἡ δικαιοσύνη ἡ ὁποια ἀποκαλυπτεται ἐν τῷ προσωπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ[65] και ὁποιος ἀποδέχεται την ἐν Χριστῷ ἀποκαλυψη εἶναι δυνάμει σεσωσμενος[66]. Ἡ σωτηρια βεβαια εἶναι δῶρον Θεοῦ, για να ἐξελιχθεῖ ὅμως τό "δυνάμει"σε "ἐνεργεια", ὀφειλει ὁ ἄνθρωπος να συμβαλει μέ ἔργα πίστεως[67]. Ἔτσι λοιπον ἡ ζωη τοῦ δικαιου ἔχει ὡς γνωρισμα τά ἔργα δικαιοσύνης, που ἀπορρεουν ἀπο την ἀσαλευτη πίστη στη δικαιοσυνη τοῦ Θεοῦ. Ὁ δικαιος, χωρις να το ἐπιδιωκει, διακρίνεται μεσα στήν κοινοτητα, ἐπειδη το καλλος τοῦ ἀνθρωπου μετριέται μέ τό βαθμο σεβασμοῦ τῆς δικαιοσυνης και την εφαρμογη ὅσων αὐτή ἐπιτάσσει[68].

Ἡ ἐφαρμογή τῆς νομικῆς δικαιοσύνης, εἶναι κατα τον Πλατωνα, ἠθικοπολιτικό θέμα καί ἀναφερεται στή διαθεση και τοποθετηση τῆς ἠθικῆς συνειδήσεως ἔναντι τῶν προβληματων τῆς ἀνισοτητος πού δημιουργοῦνται στην πολιτικη ζωη ἐξ αἰτιας τῶν συναλλαγῶν.

Ἀπό μόνη της ὅμως ἡ ἐφαρμογή τοῦ δικαιου αὐτῆς τῆς μορφῆς ἀδυνατεῖ νά ἐξαλείψει τήν ἀδικία, τήν ὁποιαν μολις και μετριως κατορθώνει νά τήν περιστειλει, καί τοῦτο συμβαινει, ἐπειδη ἀπο τη φύση του ὁ ἄνθρωπος ἐπιδιώκει νά ἀποκτησει για τον ἑαυτο του ἀπό τά ἀγαθά μέν τό πολύ, ἀπό τά ἀντίθετα τους δε το ἐλαχιστο.

Στό χῶρο τῆς πιστεως εἶναι διαφορετικα. Ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος στήν ὕπαρξη τοῦ ὁποίου ἔχουν χαραχθεῖ τα λογια τῆς αἰωνιου ἀληθείας καί προσβλέπει στή θεια δικαιοσυνη, ὀφειλει να την μιμεῖται καί νά πράττει ἔργα δικαιοσύνης και μετανοιας. Ἡ μετανοια, στή διάσταση τοῦ μυστηριου, ὁδηγεῖ στην ἐναρμονια βιωση τῶν τριῶν ἐπιπέδων τῆς κοινωνιας με τον ἑαυτο του, τον πλησιον καί τόν Θεό. Αὐτός χαρακτηρίζεται ὡς σωφρων καί σοφος και δι᾽

---

63. *Α' Κορ.* 6, 9.
64. *Λουκ.* 16, 10.
65. *Ρωμ.* 3,22.
66. *Ρωμ.* 1,17.
67. *Ἀββακούμ* 2,4.
68. Κλήμης Ἀλεξανδρεύς, *Παιδαγωγός*, βιβλ. Γ' 6,35.

αὐτοῦ ὑμνεῖται καί δοξολογεῖται ὁ Θεός[69].

Ὅσοι σπερνουν τήν δικαιοσύνη καί ἀδιαλείπτως ἐκζητοῦν τον Κύριο, θα ἀπολαύσουν τούς πλουσίους καρπούς τῆς θείας δικαιοσυνης[70]. Ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος ἐπιτυγχάνει, ὥστε σταθερά καί ἑκουσια να ἐργαζεται πρός τόν συνάνθρωπο τή δικαιοσύνη, κατά μιμηση τῆς θειας δικαιοσύνης, εἰσέρχεται στόν χῶρο τῆς ὁσιότητος διακρινομενος για τήν εὐσέβειά του[71]. Αὐτός βιώνει τό ἄκρως ἐφετον για τον ἄνθρωπο, δηλ. τόν Χριστό καί τήν εἰρήνη Του, διότι "αὐτός. . . . ἐστίν ἡ εἰρήνη ἡμῶν"[72].

Αὐτή ἡ εἰρηνη ὡς ἐκφραση ζωῆς εἶναι ἡ εἰδοποιός διαφορά μεταξύ τῶν καρπῶν τῆς κατα τόν Ἀριστοτέλην πολιτικῆς δικαιοσύνης και ἐκεινης που ἀποτελεῖ ἀνταύγεια τῆς θείας δικαιοσύνης.

---

69. Κλημης Ἀλεξανδρεύς, *Προτρεπτικός πρός Ἕλληνας*, Κεφ. 10, 1071. Πρβλ. καί ὅσα σχετικά γράφει ὁ Πλάτων στήν Πολιτεία του, 443 Ε.

70. Ὠσιέ 10, 12.

71. Κλήμης Ἀλεξανδρεύς, *Στρωματεῖς*, βιβλ. Στ' 14.

72. Ἐφ. 2,14.

Sotirios Balatsoukas
Dr. Th.

Die Gottesgebarerin als vorbild der Monche

Die Gottesgebärerin stellt als Vorbild und Gründerin des Ideals des Lebens dar, das bereits ab dem 4. Jh. Fuß fasste, des höchsten und vollkommensten Ideal des christlichen Lebens, folglich des asketischen und mönchischen Ideals.

Das Mönchtum wurde in der Kirche zur Bewahrung der Reinheit geboren und entstand auf der Grundlage der christlichen Enthaltsamkeit und des Niedergangs des idealen christlichen Lebens[1].

So ist das Mönchsleben die Verwirklichung des Ideals des christlichen Lebens.

Die Beziehungen zwischen der Immerjungfräulichkeit und dem Mönchsideal sind weithin und klar von den Kirchenvätern bezeugt, die die Jungfräulichkeit rühmen und über die jungfräuliche Schönheit sprechen. Über die jungfräuliche Schönheit der Gottesgebärerin und die damit in Bezug stehende Reinheit, durch die sie gewürdigt wurde, Mutter des Allherrschers Christus zu werden, spricht die Kirche in ihrer Hymnologie häufig [2].

Besonders das orthodoxe Mönchtum ist ein Kriterium der Orthodoxie und bildet auf eine spezielle Art das eigentliche Christentum innerhalb des Christentums. Die asketischen Väter interessierten sich schon immer für die geistige Kenntnis, die mit der Wahrheit identisch ist, die ihrerseits mit Christus identisch ist, in dessen Person sie sich offenbart, und nicht für die wissenschaftliche Kenntnis, die auf die Therapie und Befriedigung der

---

1. S. Christopohros Kontakis, *Ἡ διδασκαλία τῶν Πατέρων περί τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου καί τῆς ὀφειλομένης πρός αὐτήν τιμῆς*, Thessaloniki 1999, S. 108

2. S. diesbezüglich, „Die Schönheit deiner Jungfräulichkeit und das strahlend Leuchtende deiner Reinheit...", Paraklitiki S.271. S. auch Sotirios Balatsoukas, Θεομητορικες προτυπωσεις στον Κανόνα τοῦ Ἀκαθίστου Ὕμνου, in: *Υμνοαγιολογικα Συμμεικτα. Αγιομετεωριτικος –Αγιορειτικος Μοναχισμός*, Mygdonia Verl., Thessaloniki 2004, S. 237-247.

übrigen menschlichen Bedürfnisse abzielt.

Es ist allgemein akzeptiert, dass die Gottesgebärerin mit ihrem Leben allgemein das Vorbild der Mönche darstellte.

Um zu verstehen, in welchem Sinn die Gottesgebärerin Vorbild der Mönche ist, müssen wir beachten, dass das Mönchtum folgendes ist:

Einrichtung der Kirche

Sakrament der Reue

Darstellung des reuigen Lebens

Verhalten im Einklang mit dem Evangelium

Imitation der Engelskultur

Völlige Widmung an Gott

Verkündigung des Lebens vor dem Sündenfall

Teilnahme an der Kreuzigung und Auferstehung Christi

So ist die Gottesgebärerin:

Sie wurde dreijährig, aber reif, Gott gewidmet

Hat sich selbst rein von jeder Befleckung bewahrt

War gehorsam. Sie war Jungfrau und blieb bis zum Lebensende Jungfrau

Sie liebte Gott und die Menschen

Sie erhöhte den Geist zur Gottesschau (Hl. Gregorios Palamas)

Sie bereitete sich selbst vor und wurde Mutter Gottes

Sie offenbart und stellt Christus in den Mittelpunkt, nicht sich selbst

Das Leid ihres Sohnes wird zu ihrem eigenen Schmerz

Sie ist kein Apostel, aber als Gottesgebärerin ist sie Wegweiserin zu ihrem Sohn

Der Mönch ist dementsprechend:

Entsagt der Welt, nicht unfreiwillig, sondern in vollem Bewusstsein

Gibt sich dem Kampf um Gehorsam hin

Erstrebt die Reinigung von allen Lastern und übt sich in den Tugenden

Er lehrt mit Lebenspraxis und mit theoretischen Geistesleben

Empfängt Christus in seinem gereinigten Herzen neugeboren zu werden

Er lebt nur für Christus

Er handelt nicht theoretisch, sondern nützt der Welt mystisch.

Die Mönchstugenden, Jungfräulichkeit, Besitzlosigkeit, Heiligkeit und Gebet erinnern an die Gottesgebärerin, deren Leben Vorbild war und ist, für alle künftigen Mönchsgenerationen.

Wie die Gottesgebärerin in völliger Heiligkeit und Gebet gelebt hat und sich in der Tugend übte, so verbringen nach Gregorios von Nyssan die Mönche ein Leben in Philosophie und werden als Schmuck und Ruhm der

Kirche betrachtet und kultivieren ihre Tugenden [3].

Nach Ambrosius von Mailand kommt das Mönchsideal auf eine eigene Art der Gottesgebärerin ähnlich, im Namen ihrer Jungfräulichkeit, trotz

ihrer

Mutterschaft, da ja eine Vereinigung mit einem Mann sich nicht ziemte, weil ihr Schoß zum Tempel des ewigen Königs wurde.

Die Gottesgebärerin bildet in Ewigkeit unser aller Hoffnung, da sie ununterbrochen für unsere Teilhabe im Himmelreich ihres Sohnes bittet.

Unser aller Hoffnung bilden, wenn auch in geringerem Maß die Mönche, die nach Antonios dem Großen „eingeschriebene Himmelsbürger sind"[4].

Mittels der Theorie, der Schau Gottes, der auch die Gottesgebärerin zweifellos diente, nähern sie sich der inneren Schau Gottes.

Sie haben nach ihrer Meinung die Gewissheit, dass sie viele Gnadengaben von der Gottesgebärerin erhalten haben, die sie aus Dankbarkeit an die Menschen weitergeben, zusammen mit ihrer alle Lebenssituationen umfassenden Beschützerin, die keine andere ist als die Gottesgebärerin, an deren Person sie außerordentliche Ehre und Frömmigkeit erweisen. Ferner wird die Gottesgebärerin von den Mönchen als erste angesehen, die, wie bereits erwähnt, die mystische Theorie lehrte, die Vereinigung mit Gott.

Sie ist die erste, die das asketische Ideal mit absolut christozentrischem Inhalt einführt. Ihr Leben variiert und definiert sich durch die Intensität der Lebensweise gemäß Christus. Von Philotheos Kokkinos wird die Vervollkommnung der Gottesmutter in Bezug zur praktischen und theoretischen Lebensweise herausgehoben und als Vorbild des Mönchsstaates projeziert.

All das wird in Verbindung mit dem Leben und mönchischen und asketischen Verpflichtungen gebracht, wie Enthaltsamkeit, Fasten, Schlaf auf dem Boden, Ungewaschensein, einfache Kleidung, Abhärtung und Unterwerfung des Fleisches, wird als «Konsequenzen des höchsten und bewundernswerten Lebens der Königin»[5] betrachtet.

Wenn wir von der Anfangszeit des Mönchtums die Existenz von Mönchen des Ordens der Gottesgebärerin berücksichtigen, wie wir von Johannes Moschos erfahren, verstehen wir ihre eigentliche Beziehung zu den Mönchen[6].

Es ist eine Tatsache, dass das Verständnis und der Glaube an die Immerjungfräulichkeit der Gottesgebärerin sich hauptsächlich in mönchischer

---

3. Erläuterungen zum Hohen Lied, Logos 7, 2 PG 44, 294 AB.

4. Athanasios d. Gr., Vita des Großen Antonios, 14 PG 26,865 B.

5. S. Theoklitos Dionysiotis, Μαρία η Μητέρα τοῦ Θεοῦ, S. 137

6. Λειμωνάριον, PG 87, 2913 BC

Umgebung entwickelt und gefestigt hat, wobei die Jungfräulichkeit von Anfang an als christliche Vollkommenheit verstanden wurde.

Die Gottesgebärerin könnte nicht als die Heilige schlechthin betrachtet werden, wenn man nicht zuvor an ihre absolute Jungfräulichkeit geglaubt hätte, als das Vorbild aller derjenigen, welche die Jungfräulichkeit bewahren

Eine enge Verbindung von Jungfräulichkeit und Mönchsideal finden wir in der ungeteilten ursprünglichen Kirche vor, da die Immerjungfräulichkeit der Gottesgebärerin von vorn herein als Stütze des vom Manichaismus und Priscillianismus geplagten Mönchtums angesehen wurde, nicht nur auf christologischer Grundlage, sondern auch hinsichtlich der geistigen und natürlichen Jungfräulichkeit, die von der Gottesgebärerin bewahrt wurde und von vielen bekämpft wurde.

Indem der Mönch Typus Christi wird, heilig, verbindet er Erde und Himmel, ersteigt die Himmelsleiter Jakobs und versucht, mit deren Hilfe seine gottgewollte Bemühung, um Heiligung und Vergöttlichung richtig zu orientieren, und dies im Einklang mit der mit der Gottesgebärerin identifizierten Leiter, über die Gott zum Menschen herabstieg.

So wird die Gottesgebärerin, die himmlische Leiter, die Heilige, größer als alle Heiligen – da zusätzlich zu allen anderen ihr menschliches Dasein, das mönchische Leben darstellt .

Der Hl. Gregorios Palamas bezugnehmend auf die Gottesgebärerin und im Versuch, den Sinn der mönchischen Entsagung bei ihrer Ankunft im Tempel zu bestimmen, wiederholt das biblische «höre Tochter und sehe und beuge dein Ohr und vergiss dein Volk und dein väterliches Haus und der König wird deiner Schönheit gedenken»[7], um zur Erinnerung zu gelangen, dass die Gottesmutter Eltern und Erzieher verlassen hat, und nun mehr alleine den Tempel betritt, beherrscht von göttlichem Eros, um die völlige Hingabe an Gott zu erreichen.

Sie wählt, wenn auch gerade dreijährig, im mystischen Schweigen das hesychastische und außergesellschaftliche Leben.

Genau dasselbe wählen die Mönche, nämlich im heiligen, beseelten Raum des absoluten Lichtes der Göttlichkeit zu wohnen und einherzugehen, um die mystische eigenartige Mischung im Raum zu erreichen, wo das Mysterium der dauerhaften Widmung an Christus gemäß der Person seiner Allheiligen Mutter vervollständigt wird.

Die Gottesgebärerin liebt aus ganzer Seele und ganzem Herzen den Sohn Gottes.

Dasselbe machen auch die Mönche, denen sie ununterbrochen die Tugend der Unterwerfung vor Augen hält, die den eigenen Willen allmählich abschafft, indem sie ihn dem Willen des Himmlischen Vaters eingliedert.

---

7. Psalm 44,10

Sie verlassen die Weisheit der Welt, um die für ihr Werk wichtige von oben kommende Weisheit zu erlangen.

Die Gottesmutter ist die Wegweiserin im Leben der Mönche, indem sie mit ihrem Leben den Sinn der heiligen Ruhe festlegt und ununterbrochen bittet und die Mönche zu diesem Ziel hin leitet.

Diesen tag- und nachtüberdauernden Flehschrei an Gott übernahmen die Mönche zweifellos von der Gottesmutter als heilige Pflicht, die sie in vollem Bewusstsein und aus Liebe zur ganzen Welt verrichten, mit dem Ziel der Wiederherstellung der Schönheit der menschlichen Natur.

Die Gottesgebärerin skizziert mit ihrem ganzen Leben die Gestalt des gesunden Mönches und wird zur ewigen Äbtissin, und nicht nur das.

Unter dem Kreuz des Herrn stehend trägt sie die Trauer des menschlichen Falls und wird außer allem anderen zum Rettungsboot aller sich in Not und Trauer Befindlichen.

Das Alltagsleben der Mönche verwirklicht sich durch die Fürbitten der Gottesmutter.

Die Mönche ahmen mit dem Engelsschema bekleidet und wie Engel auf Erden gemäß den Geboten Gottes lebend die ganz und gar göttliche Lebensweise der Allheiligen Jungfrau, die nach dem Hymnendichter «die Süße der Engel» ist, nach.

Gegeben ist die Beziehung zwischen der Gottesgebärerin und den Mönchen. Und dies nicht nur im Sinne einer einfachen und eindimensionalen theoretischen Bildung des einsamen Lebens, sondern hauptsächlich als ununterbrochene und untrennbare Annäherung an die Erfahrung und Kommunion Gottes, der gemäß das Mönchtum als Gesellschaftsform die Verkündigung der Erfahrung des Heiligen einbezieht, wo der Heilige den eigenen Willen widerruft jeden Anspruch auf Eigenexistenz und auf die Christwerdung des menschlichen Willens abzielt.

Der Mönch verzichtet lebenslang auf alles, was an den Sündenfall erinnert, mit Aussicht auf seine Gleichsetzung mit dem ewigen Archetyp; mit den Fürbitten der Gottesgebärerin schreitet er mit ihr zum historischen Schweigen und zur Urteilslosigkeit. Denn das Mönchtum ist nichts anderes als verkündete Heiligkeit und Versprechen der Heiligung.

Rastlose Arbeiter der Reinheit sind die Mönche und als solche bewahren sie lebenslang die Jungfräulichkeit als eine der besonderen Tugenden, die sie anzustreben verpflichtet sind, diejenigen, die „mit Maria der Jungfrau ihren Teil haben", nach dem Hl. Kyrillos von Jerusalem[8]. Die Unscheinbarkeit und Verinnerlichung der Gottesgebärerin bildet das Vorbereitungsfeld für den Mönch, der ständig so bereit ist, dass Christus in ihm Wohnstätte beziehen kann, der das erklärte angestrebte Ziel jeglicher asketischen Bemühung ist.

---

8. *Κατηχήσεις φωτιζομένων* 12, PG 33, 725

Wegleiterin jeder Bemühung der Mönche auf ihrem Weg zur nötigen heiligen Ruhe ist die Allheilige Gottesgenbaererin, sie führt sie zum ununterbrochenen Gebet für das Leben und Heil der ganzen Welt.

Auf alltäglicher Basis, lebt der Mönch die heiliggeistige Erfahrung der lebendigen Anwesenheit der Gottesgebärerin in seinem Leben, fühlt ihren pausenlosen Schutz, und so gestärkt wird der Mönch zu ihrem Gefolge in der Aussicht auf seine Rettung.

Ἰωάννου Πλεξίδα
Δρ. Θ.

Γενετικός προκαθορισμός καί ἐλεύθερη βούληση
Ἡ συμβιβαστική λύση τοῦ Νεμεσίου Ἐμέσης

Θά περίμενε κανείς ὅτι μετά ἀπό δύο χιλιάδες χρόνια σχετικοῦ προβληματισμοῦ τό πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας τῆς ἀνθρώπινης βούλησης θά εἶχε πιά λυθεῖ. Κάτι τέτοιο ὅμως δέ φαίνεται νά ἔχει γίνει. Οἱ πρόσφατες ἀνακαλύψεις στόν τομέα τῆς βιολογίας ὄχι μόνο δέν ἔλυσαν ἀλλά ἐπέτειναν τό πρόβλημα, καθώς παράλληλα μέ το πρόβλημα τοῦ κλασσικοῦ ντετερμινισμοῦ (*determinism)*[1], προέκυψε καί τό πρόβλημα τοῦ γενετικοῦ ἤ γονιδιακοῦ ντετερμινισμοῦ (*genetic determinism*). Τά γονίδια[2] φαίνεται νά ὁρίζουν τή δημιουργία τοῦ

---

1. Φιλοσοφική διδασκαλία σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὅλα γινονται αἰτιοκρατικά. Ἡ θέληση καί ἡ δράση τῶν ἀνθρώπων καθορίζονται ἀπό την ἱστορική ἀναγκαιοτητα καί δέν ὑπάρχει χῶρος γιά τήν ἐλευθερία και τήν εὐθυνη τοῦ ἀνθρωπου. Για τις διάφορες μορφές τοῦ ντετερμινισμοῦ βλ. ἐνδεικτικά Edwards Paul, *Hard and soft determinism*, στό: *Free Will*, Blackwell Readings in Philosophy, Robert Kane [Editor] , Blackwell Publishers, 2001, σσ. 59-70.

2. Ὁ ὅρος "γονίδιο"ἀναφέρεται σέ ἐκεῖνες τίς μοναδες τῆς κληρονομικῆς περιουσίας πού ἐκφράζονται σέ ἕνα κύτταρο ἤ σε ἕναν ὀργανισμό, με τη μορφη μιᾶς δομῆς ἤ μιᾶς λειτουργίας. Τό κάθε γονίδιο ἀντιπροσωπευει ἕναν τομεα τοῦ δεσοξυριβονουκλεϊκοῦ ὀξεος, βλ. ἀναλυτικότερα για τό γονιδιο και τή σημασια του, Evelyn Fox Keller, *Ὁ αιωνας του γονιδιου*, Ἀθήνα, ἐκδόσεις Τραυλος, 2004, μτφρ. Γεωργία Ἀθανασοπούλου, σσ. 57-85, πρβλ. Ervin Schrödinger, *Τι ειναι ή ζωη;*, Ἀθηνα, ἐκδόσεις Π. Τραυλός-Ε. Κωσταράκη, 1995, μτφρ. Σαμπετάη Βίκυ, σ. 51:". . . παρουσιάσαμε τόν ὅρο "γονίδιο" γιά τόν ὑποθετικό ὑλικό φορεα ἑνός καθορισμενου κληρο-

ἀνθρώπου, νά ὁρίζουν τόν τρόπο δόμησης καί τόν τρόπο ἀνάπτυξής του. Ἡ συλλογή τῶν γονιδίων πού κάθε ἄνθρωπος φέρει μέσα του καί τά ὁποῖα τοῦ ἔχουν δοθεῖ ἀπό τούς γονεῖς του σέ ἰσόποση ἀναλογία, εἶναι ἡ οὐσία τοῦ ἑκάστοτε ἀνθρώπου, τό πρόγραμμα[3] σύμφωνα μέ τό ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος καλεῖται νά δράσει καί νά ἐνεργήσει. Τά γονίδια, δηλαδή, ὄχι μόνο εἶναι ὑπεύθυνα γιά τήν ταυτότητα τοῦ ἑκάστοτε ἀνθρώπου, ἀλλά εἶναι καί ὁ ἀναπόδραστος ὁρίζοντας τῆς ὕπαρξης πάνω στόν ὁποῖο ἐνσαρκώνεται ἡ ἀνθρώπινη δράση[4]. Ὁ γονότυπος[5] καθορίζει νομοτελειακά τήν ἀνθρώπινη ὕπαρξη. Φαίνεται, τελικά, ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι δέσμιος τῆς φύσης του, ἁπλός φορέας τῶν ἰδιοτήτων πού τή χαρακτηρίζουν, χωρίς ὁ ἴδιος νά ἀσκεῖ κάποια ἐξουσία ἐπάνω της. Ἡ φύση, τελικά, ὁρίζει τήν ὕπαρξη.

Τό πρόσωπο, ἄν μπορεῖ νά ὑπάρξει νοημένο ὡς ἀπόλυτη ἑτερότητα, εἶναι πάντοτε παθητικός δέκτης, εἶναι πάντοτε ἐνεργούμενο καί σέ καμία περίπτωση δέν ἐνεργεῖ[6]. Σέ μία τέτοια προοπτική ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου ἤ τοῦ ἑαυτοῦ[7] φαίνεται νά μένει μετέωρη. Ἄν τά παρα-

---

νομούμενου χαρακτηριστικοῦ".

3. Για τη χρηση τοῦ ὅρου "πρόγραμμα" στή βιολογία βλ. ἐνδεικτικά, Mayr Ernst, *Cause and effect in biology: kinds of causes, predictability, and teleology are viewed by a practicing biologist*, στό περιοδικό: Science, τεῦχος 134, 1961, σσ. 1501-1506, πρβλ. Young Z. J., ***Programms of the Brain***, **Oxford, Oxford University Press, 1978.**

4. Ὁ προκαθορισμός τῆς ἀνθρώπινης δράσης συνδέεται ἄμεσα μέ τήν πρόγνωσή της. Είναι ἡ πρόγνωση καί ἡ ἐλευθερία τῆς θέλησης ἔννοιες ἀσυμβίβαστες; Ἄν γνωρίζω εκ τῶν προτέρων τόν τρόπο δράσης ἑνός συγκεκριμένου ἀτόμου, ἐμποδίζω την ελευθερια του; Ὅπως ὀρθά ὑποστηρίζει ὁ Peter Lipton, *Cenetic and Generic Determinism: a new threat to free will?*, στό :*The new brain sciences. Perils and Prospects*, Dai Rees and Steven Rose [Editors], Cambridge, Cambridge University Press, 2004, σσ. 93-96, ιδ. 94-95: " I know some people better than others, and so I am better at predicting some people's behaviour than I am at predicting the behaviour of others; but I do not attribute more free will to those less familiar to me, Similarly, as I get to know someone better, I become better able to predict what they will do; but their free will is not thereby diminished" .

5. Ὁ γονοτυπος είναι τό σύνολο τῶν κληρονομικῶν καταβολῶν ἑνός ἀτόμου, **τά ὁποῖα καθορίζουν τά γενετικά χαρακτηριστικά τοῦ ἀτόμου.**

6. Mary Midgley, *Do we ever really act?* στό: *The new brain sciences. Perils and Prospects*, Dai Rees and Steven Rose [Editors], Cambridge, Cambridge University Press, 2004, σσ. 17-33, ιδ. σ. 22:"We ourselves are (then) never really active agents at all. We are always passive, always being driven- like people hypnotized or possessed by an alien force", πρβλ. Richard Dawkins, *The selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press, 1990[2], (1976[1]).

7. Γιά την έννοια τοῦ "*ἑαυτου*"βλ. ἐνδεικτικά Damasio Antonio, *Τό λαθος τοῦ*

πάνω ἰσχύουν τότε ὁ ἄνθρωπος δέν κάνει τίποτε περισσότερο ἀπό τό νά παίζει στό θέατρο τῆς ζωῆς ἕνα ρόλο πού ὁ ἴδιος δέν ἔχει ἐπιλέξει. Σέ αὐτή τήν περίπτωση ἀποκλείεται κάθε ἔννοια δημιουργίας καί ἐλευθερίας, κάθε ἔννοια πού συνδέεται μέ μή προσδιορίσιμη πράξη, δεδομένου ὅτι ὁ ἄνθρωπος, ὡς κλειστό φυσικό σύστημα, ἐνεργεῖ σύμφωνα μέ τούς νόμους τῆς φύσης. Σέ μία τέτοια προοπτική χάνεται τό "ἐγώ", ὡς ἑτερότητα καί ἀνόμοια μοναδικότητα καί ἀναδύεται ἡ "φύση", ὡς προσδιοριστική τοῦ προσώπου. Ἀκόμη καί αὐτή ἡ ἀρχή τῆς ἀπρουδιοριστίας[8], ἡ ὁποία βεβαιώνεται στό σωματιδιακό ἐπίπεδο, δέν ἐνισχύει καθόλου τήν ἐλεύθερη βούληση, καθώς δέ φαίνεται νά ἐπηρεάζει τήν ἀνθρώπινη ὕπαρξη[9]. Ὑπάρχει βέβαια ἕνας βαθμός ἑτερότητας σέ σχέση μέ τούς ἄλλους ἀνθρώπους, δεδομένου ὅτι τό γενετικό ὑλικό τοῦ κάθε ἀνθρώπου εἶναι ἀνόμοια μοναδικό, ἀλλά μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νά πάρει μέρος στή δική του δημιουργία καί νά αὐτοπροσδιοριστεῖ; Μπορεῖ, τελικά, νά ἔχει λόγο σέ ὅ,τι ἀφορᾶ στήν ὕπαρξή του ἤ ἡ ὕπαρξή του τοῦ ἔχει ἁπλῶς δοθεῖ; Εἶναι δυνατόν τό ἀνθρώπινο πρόσωπο νά ἀξιώνει τήν ἐλευθερία του;

Ἡ καθημερινή ἐμπειρία φαίνεται νά ἐπιβεβαιώνει μία τέτοια

Καρτέσιου. Συγκίνηση, Λογική καί ἀνθρώπινος ἐγκέφαλος, Ἀθήνα, ἐκδόσεις Σύναλμα, 2000, μτφρ. Παπακωνσταντίνου Κώστας, σσ. 340-352. Ἡ ἔννοια τοῦ "ἑαυτοῦ" εἶναι διαδεδομένη στή νευροβιολογία καί στή φιλοσοφία, βλ. Karl Popper - John Eccles, *The Self and its Brain*, London, ἐκδόσεις Routledge and Kegan Paul, 1977, σσ. 100-147 καί 355-376, πρβλ. Jose Luis Bermudez-Anthony Marcel- Naomi Elian, [Editors] *The body and the self*, Massaschusetts, The M.I.T. Press, 1995. Στή θεολογία προκρίνεται ὁ ὅρος "πρόσωπο", βλ. ἐνδεικτικά Rudman Stanley, *Concepts of Person and Christian Ethics*, Cambridge, ἐκδόσεις Cambridge University Press, 1997, Χρήστου Γιανναρᾶ, *Τό πρόσωπο καί ὁ Ἔρως*, Ἀθήνα, ἐκδόσεις Δόμος 1992[4] (1970[1]), καί Ζηζιούλα Ἰωάννου, *Ἀπό το προσωπεῖο στό πρόσωπο. Ἡ συμβολή τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τήν ἔννοιαν του προσώπου*, ἀνάτυπον ἐκ τοῦ τόμου Χαριστήρια εἰς τιμήν Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος, Θεσσαλονίκη, ἐκδόσεις Πατριαρχικό Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, 1977. Γιά μία πρώτη χρήση τοῦ ὅρου "*ἑαυτός*" στή θεολογική σκέψη, καί μοναδική ἀπ᾽ ὅσο γνωρίζω, βλ. π. Νικόλαος Λουδοβῖκος, *Ἡ κλειστή πνευματικότητα καί τό νόημα τοῦ ἑαυτοῦ. Ὁ μυστικισμός τῆς ἰσχύος καί ἡ ἀλήθεια φύσεως καί προσώπου*, Ἀθήνα, ἐκδόσεις Ἑλληνικά Γράμματα, σειρά: Θρησκειολογία, ἀρ. 21, 1999[2], σσ. 300-326.

8. Γιά τήν ἀρχή τῆς ἀπροσδιοριστίας καί τίς συνέπειές της στό χῶρο τῆς θεολογίας βλ. Μπέγζος Μάριος, *Διαλεκτική Φυσική καί Ἐσχατολογική Θεολογία. Ὁ συγχρονος διάλογος φυσικῆς καί θεολογιας ἐπί τῇ βάσει τοῦ ἐπιστημονικοῦ ἔργου τοῦ Βέρνερ Χάιζενμπεργκ*, διδακτορική διατριβή, 1984, σσ. 113-117.

9. Βλ. ἀναλυτικότερα John Searle, *Νοῦς, Ἐγκέφαλος καί Ἐπιστήμη*, Ἡράκλειο, Πανεπιστημιακές ἐκδόσεις Κρήτης, 1993, μτφρ. Χατζηκυριάκου Κώστας, σ. 94.

πεποίθηση, διότι ἐμπειρικά βιώνουμε τήν ἐλευθερία μας[10]. Δυνητικά ὁ κάθε ἄνθρωπος μπορεῖ νά πράξει καί μέν ἕναν ἄλλο, διαφορετικό τρόπο. Αὐτή ἡ αἴσθηση τοῦ "θά μποροῦσα νά"[11] βεβαιώνει ἕνα βαθμό ἐλευθερίας καί αὐτοκαθορισμοῦ. Σέ κάθε κατάσταση *θά μπορούσαμε νά* εἴχαμε πράξει διαφορετικά καί αὐτός ὁ ἑκάστοτε ἐναλλακτικός τρόπος δράσης μᾶς κάνει νά μήν μποροῦμε νά ἀπαρνηθοῦμε τήν πεποίθησή μας ὅτι ὑπάρχει ἐλεύθερη βούληση. Οἱ ἀνθρώπινες πράξεις, ἐξάλλου, χαρακτηρίζονται ἀπό *προθετικότητα*[12]. Ἡ βίωση τῆς ἐλευθερίας εἶναι ἕνας οὐσιαστικός παράγοντας σέ κάθε περίπτωση προθετικῆς δράσης[13], δράσης ἡ ὁποία διαφέρει τόσο ἀπό τήν ἐνστικτώδη κίνηση ὅσο καί ἀπό τήν ἐμπρόθετη πράξη. Ἡ ἐμπειρία τῆς ἐλευθερίας πού ἔχει ὁ ἄνθρωπος συνοδεύει τήν κάθε ἐθελούσια, προθετική κίνηση. Σέ κάθε περίπτωση μπορῶ νά ἐνεργήσω διαφορετικά. Ἀκόμη καί τώρα μπορῶ νά σταματήσω νά γράφω τό κείμενο καί νά τό ἀφήσω μισοτελειωμένο. Τίποτε δέ μέ ἐμποδίζει νά κάνω τό ἀντίθετο. Γιά κάθε ἐνέργειά μου μπορεῖ νά ὑπάρχει μία διαφορετική, ἀκόμη καί ἀντίθετη ἐνέργεια ἡ ὁποία εἶναι ἐν δυνάμει πραγματοποιήσιμη ἀπό ἐμένα τόν ἴδιο.

Ἡ ὕπαρξη διαφορετικῶν πραξιολογικῶν ἐπιλογῶν, διαφορετικῶν δυνατοτήτων δράσης, θεμελιώνει τήν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου. Αὐτό δέ σημαίνει βέβαια ὅτι θά πρέπει νά ἀπεμπολήσουμε τήν ἀρχή τῆς πράξης σέ ἕνα μεταφυσικό γκέτο κατά τά πλατωνικά πρότυπα ὅπου μία ψυχή δρᾶ ἀνεπηρέαστη ἀπό τίς διάφορες συνθῆκες γύρω της. Ἡ ἐλεύθερη πράξη δέν αἴρει τούς γονιδιακούς περιορισμούς[14], ὅπως καί ἡ γενετική κληρονομιά τοῦ

---

10. Βέβαια ἡ ἐμπειρική γνώση, ἀκόμη καί ὡς καθιερωμένη γνώση, δέν μπορεῖ νά ἰσχύει ὡς ἀπόλυτη βεβαιότητα, ὡς ἐπιστημονική πρόταση, ὅπως ἀναφέρει χαρακτηριστικά ὁ Karl Popper. Γιά τό " *κριτηριο τῆς διαψευσιμότητας*" ὅπως αὐτό ἀναπτύσσεται ἀπό τόν Karl Popper βλ. ἐνδεικτικά, Popper Karl, *Logik der Forschung*, Sechste, verbesserte Auflage, Tübingen, 1976[6] (1934[1]), σ. 256.

11. John Searle, *Νοῦς, Ἐγκέφαλος καί Ἐπιστήμη, ὅπ.π.* σσ. 106-107.

12. Γιά τή σημασία τῆς προθετικότητας βλ. Young Z. John, *Ὁ ἐγκέφαλος καί οἱ φιλόσοφοι. Ἀπό τούς νευρῶνες στή συνείδηση:ἕνα γοητευτικό ταξίδι στό σύμπαν τῶν νευροεπιστημῶν*, Ἀθήνα, ἐκδόσεις Κάτοπτρο, σειρά: Ἐγκέφαλος καί νόηση, 1991, μτφρ. Ἀντωνοπούλου Μυρτώ, σ. 116:"Ἄν κάποιος ἤθελε νά δώσει γενικό ὁρισμό τῆς προθετικότητας θά μποροῦσε νά ὑποστηρίξει ὅτι ἀποτελεῖ τήν ἰδιαίτερη κατάσταση στήν ὁποία βρίσκεται ἕνα ὑποκείμενο ὅταν σχεδιάζει ἢ ἀναμένει τήν ἐπαλήθευση μιᾶς πράξης ἀναφορικά μέ μία κατάσταση πραγμάτων μή ὁρατή".

13. John Searle, *Νοῦς, Ἐγκέφαλος καί Ἐπιστήμη, ὅπ.π.* σ. 10.

14. Mary Midgley, *Do we ever really act?* στό : *The new brain sciences. Perils and Prospects, ὅπ.π.*, σ. 33:" When we say that someone acts freely, deliberately and responsibly,

ἀνθρώπου δέν αἴρει τήν ἐλεύθερη πράξη, δεδομένου ὅτι ὁ ἄνθρωπος παίζει ὁ ἴδιος ἐνεργό ρόλο στήν προσωπική του ἐξέλιξη[15]. Τό ἀνθρώπινο πρόσωπο εἶναι τό συναμφότερο: γονίδια καί περιβάλλον. Μία θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου μόνο ὡς φορέα ἑνός γενετικοῦ κώδικα εἶναι ἀνεπαρκής καθώς τά γονίδια χρειάζονται τό περιβάλλον γιά νά ἐκφραστοῦν. Ἡ ἀλληλεπίδραση αὐτῶν τῶν δύο συνιστωσῶν ἐπιτρέπει τήν αὐτοπραγμάτωση τοῦ ἀνθρώπου. Τό σημαντικότερο στοιχεῖο πού πρέπει νά ἐπισημάνουμε εἶναι ὅτι ὁ ἄνθρωπος, πέρα ἀπό "τόπος" ἀνάδυσης τῶν ἑκάστοτε κληρονομικῶν καταβολῶν καί τῶν περιβαλλοντικῶν ἐπιδράσεων, παίζει ὁ ἴδιος ἐνεργό ρόλο στήν προσωπική του ἐξέλιξη. Τό ἀνθρώπινο πρόσωπο διαφοροποιεῖται ἀπό τά ὑπόλοιπα ἔμβια ὄντα διότι ἔχει τή σχεδόν ἀπεριόριστη δυνατότητα νά μαθαίνει καί γιά τό λόγο αὐτό ὁ ἄνθρωπος θεωρεῖται ὁ "*πρωταθλητής τῆς αὐτοοργάνωσης*"[16]. Δέν προκύπτει, δηλαδή, μόνο ὡς ἀποτέλεσμα ἐξωτερικῶν ἐπιδράσεων, ἀλλά κατορθώνει νά καθορίσει τόν ἑαυτό του ἔχοντας ὡς ἀφετηρία τήν κληρονομικότητα καί τό περιβάλλον καί ἀναπτύσσοντας, συγχρόνως, διαδικασίες τῶν ὁποίων πηγή εἶναι ὁ ἴδιος.[17]

Ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νά ἐπιλέγει. Ὁ κάθε ἄνθρωπος εἶναι ἱκανός νά ἀπαρνηθεῖ ἤ νά τροποποιήσει ὅλες τίς ἀπαιτήσεις τῆς ζωῆς καί ἀκριβῶς αὐτή του ἡ ἱκανότητα εἶναι πού τόν καθιστᾶ μοναδικό[18]. Ἡ ἀνεπανάληπτη μοναδικότητά του ἑδράζεται στήν ἱκανότητά του νά ἐνεργεῖ "*ἀφύσικα*", νά ἐνεργεῖ διαφορετικά καί ἀντίθετα ἀπό τίς

---

this does not mean that a separate soul does so, cut off from the influences around it. It simply means that *he or she does this action as a whole person* . . . of course this agent needs to have a brain- and no doubt some genes-in good order to make this choice. But is he or she, the whole person, who uses that brain, just as they use their legs to walk and their eyes and hand in writing" .

15. Bateson Patrick, *Genes, Responsibility and the Law*, στό: *The new brain sciences. Perils and Prospects*, Dai Rees and Steven Rose [Editors], Cambridge, Cambridge University Press, 2004, σ. 161: " The commonly used image of a genetic blueprint for the development of behaviour is misleading because it is too static, too suggestive that adult organisms are merely expanded versions of the fertilized egg. In reality, individuals play an active role in their own development" .

16. Jacquard Albert, *Ἐγώ καί οἱ ἄλλοι. Μία γενετική προσέγγιση*, Ἀθήνα, ἐκδόσεις Κάτοπτρο, 2002² (1995¹) μτφρ. Καζλαρῆς Χάρης-Μάμαλης Ἀλέξανδρος, σ. 140.

17. Γιά τή συμπαρουσία γονιδίων καί περιβάλλοντος καί τήν ἀνάδυση τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας βλ. ἐνδεικτικά Clark R. Williams, *Are we hardwired?*, Oxford, Oxford University Press, 2004, σσ. 253-270.

18. Young Z. John, *Ὁ Ἐγκέφαλος καί οἱ Φιλόσοφοι. Ἀπό τούς νευρῶνες στή συνείδηση: ἕνα γοητευτικό ταξίδι στό σύμπαν τῶν νευροεπιστημῶν*, ὅπ.π., σσ. 357-359.

ἐπιταγές τῆς φύσης. Ἐπειδή ἀκριβῶς ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νά ἀρνηθεῖ τή φύση του, σέ βαθμό μάλιστα πού νά ἀναιρέσει τήν ἴδια τήν ὕπαρξή του, ἔχει χαρακτηρισθεῖ ὡς "ἀσκητής τῆς ζωῆς"[19]. Ὅπως πολύ ὄμορφα τό θέτει ὁ Albert Jacquard: "Γιά νά γίνω ἀληθινός ἄνθρωπος, μοῦ ὀφείλετε ἕνα τελευταῖο δῶρο: τήν ἐλευθερία νά γίνω αὐτός πού ἐπιλέγω νά εἶμαι"[20]. Μία ἐλευθερία ἡ ὁποία ἤδη ἐνυπάρχει σέ ἐκεῖνες τίς ἔμβιες διαδικασίες πού μᾶς συνθέτουν[21].

* * *

Ὁ Νεμέσιος Ἐμέσης, στό ἔργο του "*Περί φύσεως ἀνθρώπου*"[22], θέτει στό ἐπίκεντρο τοῦ προβληματισμοῦ του τήν ἔννοια τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας, συνδέοντάς την μέ τήν ἔννοια τῆς λογικότητας[23]. Εὐθύς ἐξ ἀρχῆς θά ἀναρωτηθεῖ ἄν ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἡ ἀρχή καί ἡ αἰτία κάποιων πράξεων[24]. Ἀντλώντας τά συμπεράσματά του ἀπό τήν ἐμπειρία θά ὑποστηρίξει ὅτι ὑπάρχουν πράξεις, οἱ ὁποῖες μποροῦν νά ἔχουν ὡς αἰτία τους μόνο τόν ἄνθρωπο καί κανένα ἄλλο. Ἔτσι οἱ αἰσχρές καί οἱ ἄδικες πράξεις δέ θά μποροῦσαν νά ἀποδοθοῦν στό Θεό, διότι κάτι τέτοιο θά μείωνε τήν ἄπειρη ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ. Αὐτές οἱ πράξεις δέν μποροῦν νά ἀποδοθοῦν οὔτε στήν ἀνάγκη οὔτε στήν εἱμαρμένη οὔτε στή φύση οὔτε στήν τύχη οὔτε σέ ἐκεῖνα

---

19. Max Scheler, *Ἡ θέση τοῦ ἀνθρώπου στόν κόσμο,* Ἀθήνα, ἐκδόσεις Ροές, σειρά: Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη, 2001², (1989¹), μτφρ. Μπακονικόλα Χαρά-Λουπασάκης Θεόδωρος, σσ. 98- 99:"Συγκρινόμενες μέ τό ζῶο πού λέει πάντοτε "*ναί*" στήν πραγματικότητα ὡς τέτοια, ακόμη καί στίς περιπτώσεις πού τήν ἀποστρέφεται καί τήν ἀποφεύγει, ὁ ἄνθρωπος εἶναι "*τό ὄν πού μπορεῖ νά λέει ὄχι*", "*ὁ ἀσκητής τῆς ζωης*", καί, ὡς πρός ὁτιδήποτε εἶναι μόνο πραγματικότητα, ὁ αἰώνιος διαμαρτυρόμενος".

20. Jacquard Albert, *Ἐγώ καί οἱ ἄλλοι. Μία γενετική προσέγγιση*, ὅπ.π. σ. 143.

21. Πρβλ. Steven Rose, *Μονοπάτια τῆς ζωῆς. Βιολογία, Ἐλευθερία, Ντετερμινισμός,* Ἀθήνα, ἐκδόσεις Κάτοπτρο, 2005, μτφρ. Παπασταύρου Κατερίνα, σ. 31:". . θεωροῦμε ὅτι εἶναι στή φύση τῶν ἐμβιων συστημάτων νά εἶναι ριζικά ἀπροσδιόριστα, νά διαμορφώνουν συνεχῶς τό μέλλον τους -τό μέλλον μας. . .", σ. 323 ". . . ἄν ἡ βιολογία συνιστᾶ ὄντως ἕνα πεπρωμένο, τό πεπρωμένο αὐτό δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι ἐλευθερία ἐντός ὁρισμένων ὁρίων".

22. Γιά τό κείμενο τοῦ Νεμέσιου χρησιμοποιήσαμε τήν κριτική ἔκδοση τοῦ Moreno Morani: *Nemesii Emeseni, De Natura Hominis,* στή σειρά: Scriptorum Graecorum et Romanorum, Bibliotheca Teubneriana, 1987.

23. Νεμέσιος Ἐμέσης, *Περί φύσεως ἀνθρώπου*, σ. 118. 7-8:"Ἀνάγκη γάρ τῶν δύο τό ἕτερον, ἤ ἄλογον γενέσθαι ἤ λογικόν ὄντα καί περί τά πρακτά στρεφόμενον αὐτεξούσιον εἶναι".

24. Νεμέσιος Ἐμέσης, *Περί φύσεως ἀνθρώπου*, σ. 112.8-9:"Ὁ περί τοῦ αὐτεξουσίου λόγος, τουτέστι τοῦ ἐφ᾽ ἡμῖν, πρώτην μέν ἔχει ζήτησιν, εἰ ἐστι τίνα ἐφ᾽ ἡμῖν".

πού γίνονται αὐτόματα καί ἑπομένως "λείπεται δή, αὐτόν τόν πράττοντα καί ποιοῦντα ἄνθρωπον ἀρχήν εἶναι τῶν ἰδίων ἔργων καί αὐτεξούσιον"[25].

Συνεχίζοντας θά ὑποστηρίξει ὅτι ἡ ὕπαρξη τῆς σκέψης καθιστᾶ ἀναγκαία τή θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου ὡς πραξιολογικοῦ κέντρου. Ἀπό τή στιγμή πού ὁ ἄνθρωπος σκέφτεται[26], ἀναγκαστικά εἶναι καί ὑπεύθυνος γιά τήν πραγματοποίηση ὅλων ἐκείνων πού σκέφτεται[27]. Σέ μία ἀντίθετη προοπτική, ὅπου ὁ ἄνθρωπος δέν κατανοεῖται ὡς πράττων, ἡ σκέψη εἶναι κάτι τό περιττό[28]. Τό νά θεωρήσει κάποιος ὅτι ἡ σκέψη εἶναι περιττή ἀποτελεῖ, σύμφωνα μέ τό Νεμέσιο, ἀτόπημα διότι εἶναι τό καλύτερο δῶρο πού έχει λάβει ὁ ἄνθρωπος ἀπό τό δημιουργό του[29].

Ἕνα ἄλλο σημεῖο στό ὁποῖο ὁ Νεμέσιος θά ἐπικεντρώσει τήν προσοχή του, εἶναι ἡ ὕπαρξη τῶν προτροπῶν καί τῶν παραινέσεων. Κανείς ἀπό τούς ἀνθρώπους, θά πεῖ, δέν προτρέπει νά κάνουμε ὅλα ἐκεῖνα πού θεωροῦνται χαρακτηριστικά ἰδιώματα τῆς φύσης, ὅπως εἶναι ἡ δίψα καί ἡ πεῖνα καί τα ὁποῖα δεν ἐξαρτῶνται ἀπό τόν ἄνθρωπο. Οἱ προτροπές ἀναφέρονται στά ἔργα τῆς ἀρετῆς καί τῆς κακίας, τά ὁποῖα προφανῶς καί βρίσκονται στήν ἐξουσία τοῦ ἀνθρώπου[30].

Κινούμενος στήν ἴδια προοπτική θά ὑποστηρίξει ἀκόμη ὅτι ἡ ὕπαρξη τῶν ἀνθρωπίνων νόμων φανερώνει ἀκριβῶς τό ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἡ αἰτία καί ἡ ἀρχή κάποιων πράξεων. Σέ κάθε ἄλλη περίπτωση, οἱ νόμοι θά ἦταν περιττοί[31].

Ὁ Νεμέσιος, λοιπόν, ὁδηγεῖται στό συμπέρασμα ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐλεύθερος καί ὑπεύθυνος γιά τήν τέλεση κάποιων πράξεων.

---

25. Νεμέσιος Ἐμέσης, *Περί φύσεως ἀνθρώπου*, σ. 113. 8-9.

26. Τό ρῆμα πού χρησιμοποιεῖ ὁ Νεμέσιος καί τό ὁποῖο ἀντλεῖ ἀπό τήν Ἀριστοτελική ἠθική, εἶναι τό "*βουλευεσθαι*". Ἡ "*βουλευση*" εἶναι μια ιδιαζόντως σύνθετη διαδικασία ἡ ὁποία δέν ἐξαντλεῖται στήν ἔννοια τῆς σκέψης. Αναφερεται στην ἐξεταση τῶν σκοπῶν, στήν αξιολόγησή τους, στήν εξεταση των εναλλακτικών πράξεων και στή συγκριση τους, βλ. ἐνδεικτικά, Ἀριστοτέλης, *Ηθικα Νικομαχεια*, 114b32-33, 114a8-9. 1146a8.

27. Νεμέσιος Ἐμέσης, *Περι φυσεως ἀνθρώπου*, σ. 113˙ 13-14:"Εἰ τοινυν βουλεύεται, πράξεως ἕνεκα βουλεύεται. Πᾶσα γάρ βουλη, πράξεως ἕνεκα καί διά πρᾶξιν".

28. Νεμέσιος Ἐμέσης, *Περί φύσεως ἀνθρώπου*, σ. 113.9-10.

29. Νεμέσιος Ἐμεσης, *Περι φυσεως ἀνθρωπου*, σ. 113.11-13:"Τό δε καλλιστον και τιμιώτατον ἐν ἀνθρωπω περιττον ἀποφαίνειν τῶν ἀτοπωτατων αν εἴη".

30. Νεμεσιος Ἐμέσης, *Περι φυσεως ἀνθρωπου*, σ. 114.2-3:"Ὅτι δέ εφ ἡμῖν εστί τινά, δηλοῦσιν αἱ προτροπαί καί παραινέσεις".

31. Νεμεσιος Ἐμέσης, *Περι φυσεως ἀνθρωπου*, σ. 114. 5-6:"Ἔτι εἰ μηδέν εφ ἡμῖν, περιττοί οἱ νόμοι".

Ὑπάρχουν, δηλαδή, πράξεις οἱ ὁποῖες βρίσκονται στήν ἐξουσία τοῦ νά πράξει ἤ νά μήν πράξει. Ἀποτελεῖ ὅμως αὐτή ἡ δυνατότητα ἐπιλογῆς συνθήκη ἱκανή κάι ἀναγκαία προκειμένου νά θεμελιωθεῖ ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου; Καί ἄν κάτι τέτοιο ἰσχύει, μέχρι ποιό σημεῖο ἐξικνεῖται αὐτή ἡ ἐλευθερία καί ποιά μορφή ἔχει; Πρόκειται γιά μία ἀπόλυτη μορφή ἐλευθερίας, ὅπου τό ἀνθρώπινο πρόσωπο εἶναι ἐλεύθερο νά πράξει ὅ,τι καί ὅσα ἐπιθυμεῖ ἤ ἡ ἐλευθερία, ὡς φανέρωση τοῦ προσώπου, εἶναι σχετική καί περιορισμένη;

Ἡ λύση πού προκρίνει ὁ Νεμέσιος συνδέεται ἄμεσα μέ τόν τρόπο ὕπαρξης τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ ἄνθρωπος ὡς κτῖσμα, ὡς δημιούργημα, περιορίζεται ἀπό τίς δυνατότητες πού τοῦ ἔχουν δοθεῖ. Ἀνήκει στή φύση καί εἶναι μέρος της, ἀκόμη καί ἄν θεωρεῖται τό σημαντικότερο καί τό τελειότερο μέρος της[32]. Ἡ ἀναφορά τοῦ Νεμέσιου στίς φυσικές καί ἀναγκαῖες ἡδονές[33] φανερώνει ἀκριβῶς τή φυσική περατότητα τοῦ ἀνθρώπου καί τόν περιορισμο του στό χῶρο τῆς κτίσης. Τό ὑλικό πού ὁ κάθε ἄνθρωπος ἔχει μέσα του προσδιορίζει καί περιορίζει τήν ὕπαρξή του. Χαρακτηριστική εἶναι ἡ ἀναφορά πού κάνει ὁ Νεμέσιος στό θέμα τῆς ἐπίδρασης πού ἔχει ὁ τρόπος ζωῆς τῆς ἐγκύου στό ἔμβρυο[34]. Ὁ Νεμέσιος τονίζει ὅτι ὁ τρόπος ζωῆς τῆς μητέρας ἔχει ἄμεση ἐπίπτωση στό ἔμβρυο, εἰδικότερα στή διαμόρφωση τοῦ χαρα-

---

32. Νεμέσιος Ἐμέσσης, *Περί φύσεως ἀνθρώπου*, σ. 15. 1-24.

33. Νεμέσιος Ἐμέσης, *Περί φύσεως ἀνθρώπου*, σ. 76.19-22:"Τῶν δέ σωματικῶν καλουμένων ἡδονῶν αἱ μέν εἰσίν ἀναγκαῖαι ἅμα καί φυσικαί, ὧν χωρίς ζῆν ἀδύνατον, ὡς αἱ τροφαί αἱ τῆς ἔνδειας ἀναπληρωτικαί καί τά ἐνδύματα ἀναγκαῖα. Ὁ Νεμέσιος θά ἀναφερθεῖ σέ τρία εἴδη ἡδονῶν· σέ ἐκεῖνες πού εἶναι φυσικές καί ἀναγκαῖες, γιά παράδειγμα ἡ τροφή, σέ ἐκεῖνες πού εἶναι φυσικές καί μή ἀναγκαῖες, γιά παράδειγμα ἡ τεκνοποιία καί σέ ἐκεῖνες πού δέν εἶναι οὔτε φυσικές οὔτε ἀναγκαῖες ὅπως γιά παράδειγμα ἡ μέθη. Θά ὑποστηρίξει ὅτι:". . . τῷ τοίνυν κατά θεῷ ζῶντι μόνας μεταδιωκτέον τάς ἀναγκαίας ἅμα καί φυσικάς ἡδονάς". Οἱ φυσικές καί ἀναγκαῖες ἡδονές ἀποτελοῦν τόν ἀναπόδραστο ὁρίζοντα πάνω στόν ὁποῖο καλεῖται ὁ ἄνθρωπος νά χτίσει τήν ἐλευθερία του.

34. Νεμέσιος Ἐμέσης, *Περί φύσεως ἀνθρώπου*, σ. 116.11-13:". . . μητρός δέ οὐκ εὖ δεδιητημένης καί τρυφώσης ἀκολούθως τά τικτόμενα καί τοῖς σώμασι δύσκρατα, καί ταῖς ὁρμαῖς παράφορα γεννᾶται". Οἱ ἀναφορές καί οἱ ἐπισημάνσεις τοῦ Νεμέσιου εἶναι ἰδιαίτερα πρωτότυπες καί ὀξυδερκεῖς. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι μέ τό Νεμέσιο ἔχουμε τό πρῶτο μοντέλο ἐγκεφαλικῶν ἐντοπίσεων, συμφωνα μέ τό ὁποῖο ἀποδίδονται εἰδικευμένες λειτουργίες σέ ξεχωριστές περιοχές τοῦ ἐγκεφάλου, πρβλ. Jean-Pierre Changeux, *Ὁ νευρωνικός ἄνθρωπος. Πῶς λειτουργεῖ ὁ ἀνθρώπινος ἐγκέφαλος;* , Ἀθήνα, ἐκδόσεις Ράππα, σειρά:Προβλήματα τοῦ καιροῦ μας, μτφρ. Βαγγέλης Μπρίκας, 1984, σ. 26.

κτήρα του. Ἐάν τά πράγματα ἔχουν ἔτσι, ἄν ἀπουσιάζει ἡ δυνατότητα ἀνάδυσης τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου ἤ ἄν αὐτή ἐξαρτᾶται ἀπό ἐξωτερικούς, μή ἐλεγχόμενους παράγοντες[35] τότε μπορεῖ κάποιος νά ἰσχυριστεῖ ὅτι ὑπάρχει ἀνθρώπινη ἐλευθερία καί πού ἀναφέρεται αὐτή; Ὁ ἄνθρωπος, θά πεῖ ὁ Νεμέσιος, δέν εἶναι μέρος τῆς φύσης μέ τόν τρόπο πού εἶναι τό ζῶο. Δέν παρευρίσκεται ἁπλῶς δίπλα στά ἄλλα ζῶα ὡς μία ἀκόμη φυσική περίπτωση, ἀλλά ἀποστασιοποιεῖται ἀπό αὐτό πού ἡ φύση τοῦ ἔχει ὁρίσει νά κάνει. Τά ζῶα ὑποτάσσονται καί ἀκολουθοῦν πιστά τίς ἐπιταγές τῆς φύσης τους[36], ἐνῶ ὁ ἄνθρωπος, ἀπό τήν ἄλλη, κατανοεῖται ὡς ὄν "μετα-φυσικό", μέ τήν ἔννοια ὅτι ξεπερνάει τή φύση του καί τήν ἐξουσιάζει. Χαρακτηριστικότερο παράδειγμα αὐτῆς τῆς ὑπέρβασης τοῦ δεδομένου καταστασιακού του εἶναι ἀποτελεῖ ἡ ἀπόλυτη ἑτερότητα τῶν ἀνθρώπινων πράξεων. Ὁ κάθε ἄνθρωπος ἐνεργεῖ διαφορετικά ἀπό τόν ἄλλο, ἀκόμη καί κάτω ἀπό τίς ἴδιες συνθῆκες δράσης. Κάτι τέτοιο δέ συμβαίνει στήν περίπτωση τῶν ζώων ὅπου ὅλα τά ζῶα ἐνεργοῦν μέ τόν ἴδιο τρόπο, δεδομένου ὅτι εἶναι ἕρμαια τῶν φυσικῶν καταβολῶν τους[37].

---

35. Ἡ ἔννοια τῆς "ἀνάδυσης" χρησιμοποιεῖται ἐδῶ μέ τή βιολογική της σημασία. Σημαίνει, δηλαδή, τήν ἰδιότητα ἀναπαραγωγῆς καί πολλαπλασιασμοῦ ἰδιαίτερα πολύπλοκων, εὔτακτων δομῶν. Ἐπιτρέπεται μέ τόν τρόπο αὐτό ἡ ἐξελικτική δημιουργία δομῶν μέ αὐξανόμενη πολυπλοκότητα, βλ. σχετικά Jacques Monod, *Ἀπό τή βιολογία στήν ἠθική*, Ἀθήνα, ἐκδόσεις Σύναλμα, 1999, μτφρ. Ἀθανάσιος Τσουκαλαδάκης, σ. 17.

36. Εὔστοχα ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός χαρακτηρίζει τά ἄλογα ὄντα "ὑπεξούσια", βλ. Ἰωάννης Δαμασκηνός, *Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης*, παρ. 10.3-8, Kotter I: "Τά μέν γάρ ἄλογα οὐκ αὐτεξουσίως κινεῖται πρός ὄρεξιν: φυσικῶς γάρ κινουμένης ἐν αὐτοῖς τῆς ὀρέξεως μή ἔχοντα ἐπιστατοῦντα τόν λόγον ἄγονται ὑπό τῆς φύσεως, τῇ ταύτης ὀρέξεως ἡττώμενα. Ὅθεν εὐθέως ὁρμᾷ πρός τήν πρᾶξιν, εἰ μή ὑφ᾽ ἑτέρου κωλυθῇ. Διό οὐκ αὐτεξούσια εἰσίν, ἀλλ᾽ ὑπεξούσια".

37. Νεμέσιος Ἐμέσης, *Περί φύσεως ἀνθρώπου*, σσ. 36. 13-26, 37. 1-4:"Ἕκαστον γάρ εἶδος τῶν ἀλόγων κατ᾽ οἰκείαν ὁρμήν κινεῖται, πρός ἣν γέγονεν ἐξ ἀρχῆς χρείαν τε καί ἐνέργειαν, καί πρός ταῦτα καί τήν διάπλασιν ἐπίτηδειαν ἔσχεν . . . ὅτι δέ οὐ λογικῶς ταῦτα ποιεῖ, δῆλον ἐκ τοῦ κατ᾽ εἶδος ἕκαστον ζῶον ὁμοίως τά αὐτά ποιεῖν καί μή διαλλάττειν αὐτῶν ἐν τῷ πλήθει τάς ἐνεργείας, εἰ μή κατά τό μᾶλλον καί ἧττον, ἀλλά κατά μίαν ὁρμήν ὅλον τό εἶδος κινεῖσθαι. Πᾶς γάρ λαγωός τεχνάζεται καί πᾶς λύκος ὁμοίως πανουργεῖ καί πᾶς πίθηκος ὁμοίως μιμεῖται, ὅπερ οὐκ ἐστι ἐπ᾽ ἀνθρώπου· μύριαι γάρ οἱ ὁδοί τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων· ἐλεύθερον γάρ τι καί αὐτεξούσιον τό λογικόν, ὅθεν οὐχ ἐν καί ταυτόν πᾶσιν ἔργον ἀνθρώποις ὡς ἑκάστῳ εἴδει τῶν ἀλόγων ζώων. Φύσει γάρ μόνη ταῦτα κινεῖται, τά δέ φύσει ὁμοίως παρά πᾶσιν ἐστίν. Αἱ δέ λογικαί πράξεις ἄλλαι παρ᾽ ἄλλοις καί οὐκ ἐξ ἀνάγκης αἱ αὐταί παρά πᾶσιν.

Αὐτή ἡ διαφορά στόν τρόπο δράσης ἐμφαίνει ἕνα βαθμό ἐλευθερίας. Αὐτή ὅμως ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου δέν μπορεῖ νά εἶναι ἀπόλυτη. Ὁ ἄνθρωπος δεσμεύεται ἀπό τά ὅρια τῆς φύσης του, ἀπό τά ὅρια πού τοῦ ἔχει θέσει ἡ κτιστότητά του ἤ καλύτερα ὁ Δημιουργός του. Ἡ ἔννοια ἑπομένως τοῦ αὐτεξουσίου δέν μπορεῖ νά ἀποδοθεῖ σέ κάθε ἀνθρώπινη πράξη[38]. Ἡ ἔννοια τοῦ αὐτεξουσίου ἀφορᾶ μόνο σέ ἐκεῖνες τίς πράξεις πού σχετίζονται μέ τήν ἀρετή καί τήν κακία καί οἱ ὁποῖες χαρακτηρίζονται ἀπό ἀμφισημία. Εἶναι στήν ἐξουσία τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδή, νά ἐνεργήσει μέ τόν ἕνα ἤ τόν ἄλλο τρόπο[39]. Στήν περίπτωση ὅμως τοῦ ἐμβρύου πού προαναφέραμε, ὁ τρόπος δράσης του δέν εἶναι προκαθορισμένος; Τό παιδί πού πρόκειται νά γεννηθεῖ δέν εἶναι καταδικασμένο νά πράξει τό κακό, δεδομένου ὅτι ὁ ἄσχημος τρόπος ζωῆς τῆς μητέρας του ἐπηρεάζει καί τή δική του συμπεριφορά; Ὁ Νεμέσιος ἄν καί δέχεται αὐτή τή βιολογική κανονικότητα δέν ἀρνεῖται τή διαφοροποίηση, ἡ ὁποία φαίνεται νά εἶναι ἕνας ἀπό τούς μεγαλύτερους κανόνες τοῦ βιολογικοῦ παιχνιδιοῦ, ὅπως θά ἐπισημάνει αἰῶνες ἀργότερα ὁ βραβευμένος μέ Νόμπελ ἰατρικῆς, Francois Jacob[40]. Αὐτή ἡ δυνατότητα διαφοροποίησης ἡ ὁποία, σύμφωνα πάντοτε μέ τό Νεμέσιο, ἑδράζεται στόν αὐτόνομο καί ὑπερβατικό χαρακτήρα τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς ἐπιτρέπει στόν ἄνθρωπο νά ἐνεργήσει διαφορετικά καί ἀπρόβλεπτα, δραπετεύοντας ἀπό κάθε ἔννοια κανονικότητας. Αὐτό συμβαίνει διότι κάθε βιολογική δέσμευση ἀναφέρεται σέ συνθῆκες καθαρῆς σωματικότητας. Ἡ ψυχή ὅμως ἐλέγχει καί ἐξουσιάζει τό σῶμα, ἑπομένως μπορεῖ νά ἐλέγξει καί νά περιορίσει τίς ἕξεις, τίς κράσεις καί τίς ἐπιθυμίες τοῦ σώματος[41]. Ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νά ξεπεράσει τίς κακές ἕξεις,

---

38. Νεμέσιος Ἐμέσης, *Περί φύσεως ἀνθρώπου*, σ. 115.15-22:"Οἱ δέ πολλοί, νομίζοντες λέγεσθαι τό αὐτεξούσιον ἐπί πάσης πράξεως τε καί κτήσεως καί τύχης, ἀποδοκιμάζουσιν εἰκότως τόν λόγον, οἱ δέ δριμύτεροι καί τό τῆς γραφῆς εἰς ἔλεγχον φέροντες τό "οὐκ ἐπ' ἀνθρώπῳ οἱ ὁδοί αὐτοῦ". . . . ἀγνοοῦντες ὅπως λέγεται τό αὐτεξούσιο".

39. Νεμέσιος Ἐμέσης, *Περί φύσεως ἀνθρώπου*, σ. 115. 22-27: ". . . οὐ γάρ τοῦ πλουτεῖν ἤ πένεσθαι ἤ διά παντός ὑγιαίνειν ἤ ρωμαλέους εἶναι κατά φύσιν ἤ τοῦ ἄρχειν ἤ ὅλως τῶν ὀργανικῶν ἤ τυχηρῶν λεγομένων ἀγαθῶν ἤ τῶν κατά πρόνοιαν τό τέλος λαμβανόντων ἐξουσίαν ἔχομεν, ἀλλά τῶν κατ᾿ ἀρετήν καί κακίαν πράξεων καί προαιρέσεων καί κινήσεων καί ὧν ἐξίσης καί τά ἀντικείμενα πρᾶξαι δυνάμεθα...".

40. Francois Jacob, *Τό παιχνίδι τῆς ἐξέλιξης. Περί τῆς ποικιλίας τοῦ ζῶντος*, Ἀθήνα, ἐκδόσεις Τροχαλία, 1989, μτφρ. Λιανέρης Νικήτας, σ. 125.

41. Νεμέσιος Ἐμέσης, *Περί φύσεως ἀνθρώπου*, σ. 116.18-23:"Ὅταν οὖν ψυχή κράσει σώματος ἐνδοῦσα ἐπιθυμίας ἤ θυνοῖς ἑαυτήν ἐκδῷ ἤ ἀπό τῶν τυχηρῶν

ἔχοντας ὡς ἐργαλεῖο του τήν ἄσκηση[42]. Προκειμένου νά ἀποδείξει τήν ὑπόθεσή του ὁ Νεμέσιος θά ἔχει ὡς ἀρωγό του τήν ἐμπειρία καί θά ἀναφερθεῖ στίς περιπτώσεις ἐκείνων τῶν ἀνθρώπων πού κατόρθωσαν νά ἐλέγξουν τίς ἐπιθυμίες καί τά πάθη τους. Οἱ περιπτώσεις αὐτῶν τῶν ἀνθρώπων φανερώνουν ὅτι "ἐφ᾽ ἡμῖν γάρ, ἤ συνδράμειν ταῖς δυσκρασίαις, ἤ ἀντιβῆναι καί κρατῆσαι"[43]. Τό γεγονός ἐξάλλου ὅτι δέν παρουσιάζουν ὅλοι οἱ ἄνθρωποι τήν ἴδια συμπεριφορά, φανερώνει ὅτι οἱ ἕξεις δέν ἀνήκουν στή φύση τοῦ ἀνθρώπου ἀλλά εἶναι ἐπίκτητες[44]. Μπορεῖ ἑπομένως ὁ ἄνθρωπος μέ τή σωστή ἀγωγή νά τίς ἐλέγξει καί νά τίς ἐξουσιάσει. Αὐτός ὁ ἔλεγχος τῶν ἕξεων, τῶν ἐπιθυμιῶν καί τῶν ἡδονῶν δέ νοεῖται μέ ὅρους ἠθικιστικῆς, κανονιστικῆς συμπεριφορᾶς, παρά προϋποθέτει τήν ὑποταγή τοῦ ἀνθρώπου στό θέλημα τοῦ Θεοῦ[45].

Ὁ Νεμέσιος φαίνεται νά προκρίνει τήν ἰδέα ἑνός ἀνθρώπου ὁ ὁποῖος εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς δικῆς του προσωπικῆς ἱστορίας μέχρι καί τήν πιό ἐσώτερη δομή τοῦ ἐγκεφάλου του. Ἡ διαπίστωση αὐτή δέ φαίνεται νά αἴρει τίς φυσικές ὁμοιότητες τῶν ἀνθρώπων. Ἡ φυσική ὁμοιότητα, ἀπό τήν ἄλλη, δέν αἴρει τήν προσωπική ἑτερότητα. Ἡ δυνατότητα πού ἔχει ὁ ἄνθρωπος νά μαθαίνει ἔχει ὡς συνέπεια τήν ὑποστασιοποίηση τῶν φυσικῶν καταβολῶν του καί κατ᾽ ἐπέκταση τήν "κατασκευή" τοῦ ἑαυτοῦ του στή διάρκεια τῆς ζωῆς του μέσα

καταπιεσθῆ ἤ χαυνωθῆ, οἷον πενίας ἤ πλούτου, ἑκούσιον κακόν ὑφίσταται· ἡ γάρ μή ἐνδοῦσα κατορθοῖ καί νικᾶ τό δύσκρατον, ὡς ἀλλοιῶσαι μᾶλλον ἤ ἀλλοιωθῆναι, καί καθίστησι τάς ψυχικάς διαθέσεις εἰς εὐεξίαν ἀγωγή χρηστή καί διαίτη προσφόρῳ".

42. Νεμέσιος Ἐμέσης, *Περί φύσεως ἀνθρώπου*, σ. 119.22-23:"Ἕξιν γάρ καί τήν ἐναντίαν ἕξιν ἐκ τῆς γυμνασίας κτήσασθαι καί μή τήν φαύλην". Οἱ ἕξεις ἐξάλλου δέν ἀνήκουν στά φυσικά ἰδιώματα τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλά εἶναι ἐπίκτητες καί ἀποκτῶνται. . ". . . ἐκ μαθήσεως καί ἔθους", βλ. Νεμέσιος Ἐμέσης, *Περί φύσεως ἀνθρώπου*, σσ. 119.21-27, 120.1-5".

43. Νεμέσιος Ἐμέσης, *Περί φύσεως ἀνθρώπου*, σ. 117.1-2.

44. Νεμέσιος Ἐμέσης, *Περί φύσεως ἀνθρώπου*, σ. 120. 1-5.

45. Νεμέσιος Ἐμέσης, *Περί φύσεως ἀνθρώπου*, σ. 118.8-25:". . . καί γάρ τῶν ἀνθρώπων ὅσοι θεωρητικοί γενόμενοι τῶν πρακτῶν ἑαυτούς, ἔμειναν ἄτρεπτοι... Ὀφείλουμε νά ἐπισημάνουμε ὅτι ὁ Νεμέσιος ἀκολουθεῖ πιστά τήν ἀριστοτελική ἠθική σ᾽ ὅ,τι ἀφορᾶ στούς συγκεκριμένους ὅρους. Διαφοροποιεῖται ὅμως ἀπό τόν Ἀριστοτέλη στό ὅτι ὅλο τό ἀνθρωπολογικό σύστημα του προϋποθέτει τή σχέση τοῦ ἀνθρώπου μέ τό Θεό. Ὁ ἄνθρωπος νοεῖται στά ὅρια αὐτῆς τῆς σχέσης καί δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει ἔξω καί πέρα ἀπό τό Θεό. Γιά τό Νεμέσιο ὁ λόγος γιά τόν ἄνθρωπο, ἡ ἀνθρωπολογία, ἔχει νόημα μόνο μέ ὅρους θεολογίας. Τό ἀνθρώπινο ἀποκτᾶ νόημα στά ὅρια τῆς σχέσης του μέ τό ὑπερβατικό.

ἀπό τήν ἀλληλεπίδραση μέ τό περιβάλλον[46].

46. Ὁ γενετιστής Richard Lewontin θεωρεῖ ὅτι τόσο τά γονίδια ὅσο καί τό περιβάλλον, δέν ἐπαρκοῦν προκειμένου νά περιγραφεῖ τό ανθρώπινο μυστήριο, βλ. Richard Lewontin, *The Triple Helix. Gene organism and environment,* Harvard, Harvard University Press, 20021, σ. 38:"The organism is determined neither by its genes nor by its environment, nor even by the interaction between them, but bears a significant mark of random processes.

Κωνσταντίνου Δ. Μαντζανάρη
Δρ. Θεολογίας

Ὁ χρόνος "ἱστορεῖ". Ἡ ἱστορική αὐτοσυνειδησία ὡς προοπτική τῆς ὀντολογικῆς πρότασης ἀνά τούς αἰῶνες.

Εἰσαγωγικές παρατηρήσεις

Ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ἀντιλαμβανόμαστε τήν πολιτιστική διαδρομή μιᾶς κοινωνίας καταφάσκει στήν ἱστορική της ὑπόσταση καί στή βιωματική της ἑρμηνευτική. Ἡ ἱστορική ἀναφορά τῶν κοινωνιῶν τίθεται ὡς προβολέας τῆς ἐμπειρικῆς πραγμάτωσης τοῦ προσώπου στό πλαίσιο τῆς χρονικῆς του μεταβλητῆς. Ἔτσι τό πρόσωπο κατατείνει συνεχῶς σέ μία διαρκή ἀναζήτηση ἀνεύρεσης ἐκείνων τῶν ὁρίων, πού θά τόν ὁδηγήσουν στήν πραγμάτωση μιᾶς οὐσιαστικῆς ἀντίληψης τῆς χρονικῆς μεταβολῆς προκειμένου νά θέσει τόν ἑαυτό του ὡς μέρος αὐτῆς τῆς μεταβολῆς, καί ὄχι ὡς στατικό παρατηρητή τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι.

Ὁ χρόνος καί ἡ ἱστορία σέ κάθε ἐποχή, ὡς βιωματικά μεγέθη, τίθενται σέ μία συνεχή καί ἀγωνιώδη διερώτηση ὀντολογικοῦ περιεχομένου. Ποιά εἶναι ἡ διεύθυνση τοῦ χρόνου στό ἱστορικό γίγνεσθαι; Ποιά εἶναι ἡ φύση τοῦ πεπερασμένου καί τοῦ διαρκοῦς στό μοναδικό καί ἀνεπανάληπτο τοῦ γεγονότος; Ποιά εἶναι ἡ σχέση τῆς κοσμικῆς πραγματικότητας μέ τή σημειακή στιγμή τῆς ἐνόρασης; Μέ ποιό τρόπο ἡ αἰωνιότητα γίνεται κοινωνός τοῦ ἀνθρώπου;

Ἡ ζήτηση σέ κάθε χρονική περίοδο βρίσκεται στήν ἀναφορά τῆς διατομῆς τοῦ χρόνου στήν ἱστορική πορεία μιᾶς κοινωνίας καί στή διαρκή ὀντολογική πρόταση, πού ἐμπεριέχεται στίς ὑπαρκτικές καταβολές, οἱ ὁποῖες προτυπώνονται στήν ἀγωνία τοῦ ὑποκειμένου νά ὑπερκεράσει τήν ἱστορική του διαδρομή καί νά ἀποτυπώσει τήν προσωπική του ἀναφορά στό χρονικό ὑφάδι. Αὐτήν τήν ἀγωνία

τοῦ ὑποκειμένου θά ἐπιχειρήσουμε νά ἀνιχνεύσουμε στήν παροῦσα ἀρθρογραφική μελέτη ἔχοντας ὡς φόντο τήν ἱστορική του διαχρονία. Θα εξετάσουμε δηλ. τήν ἑρμηνευτική τῆς χρονικῆς μεταβλητῆς, ὡς φορέα ἀνάδειξης τῆς ὀντολογικῆς πρότασης, ὅπως αὐτή ἐκφαίνεται σέ κάθε ἱστορική περίοδο.

Ἡ χρονική σταθερά, ὅπως ἐκφράστηκε σέ διάφορες περιόδους, ἀποτέλεσε μία μορφή ἱστορικῆς ὀπτικῆς τῆς ἀνθρώπινης ἐνορατικότητας. Πρόκειται γιά μία παράσταση ἑνός σημειακοῦ καί ποσοτικοῦ συνεχοῦς εἴτε γιά μία ὀντολογική ἐνατένιση, πού προϋποθέτει τήν ἐκπόρθηση τῆς χωρικῆς μεταβολῆς καί τήν προβολή τῆς ἐμπερικῆς προοπτικῆς τόσο γιά τή συνεχή πορεία τοῦ γραμμικοῦ χρόνου ὅσο καί γιά τόν ἀπεγκλωβισμό τοῦ ὑποκειμένου ἀπό τή μέριμνα καί τή ζήτηση τοῦ κατάλληλου καιροῦ, ὅπως αὐτός ἀποτυπώνεται στήν ἐπιλογή τοῦ ὑποκειμένου νά μεταπλάσει τή χωρική του αὐτοτέλεια σέ δοχεῖο ἐμβαπτισμοῦ τῆς εὐτυχοῦς του στιγμῆς. Ἡ ἱστορία παραμένει πάντα ὁ ἀρχέτυπος πυρήνας κάθε ἐμπειρικῆς διόπτευσης στό χρόνο καί στό χῶρο[1].

Ἡ παρουσίαση τῶν χρονικῶν μεταβολῶν σέ κάθε ἱστορική περίοδο καί διαδρομή ἀποτυπώνει ταυτόχρονα καί τήν κοσμολογική ἀπαρχή, ὅπως αὐτή χαρακτηρίζεται ἀπό κάθε φιλοσοφικό στοχασμό. Ἡ φιλοσοφική σκέψη προσπορίζει ἕνα πλαίσιο ἀλήθειας, τό ὁποῖο καθορίζει τή φυσική καί μεταφυσική ἐνατένιση τοῦ ὑποκειμένου σέ κάθε ἐποχή. Ὁ προσδιορισμός τῆς δικῆς μας ἐρευνητικῆς ἀλήθειας προσεγγίζει τήν ὀντολογική πρόταση τῆς ἑρμηνείας τοῦ χρόνου, ὅπως αὐτή προβάλλεται στήν ἐνατένιση τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτή ἡ ἐνατένιση δέ στηρίζεται σέ μία φιλοσοφική παραδοχή, ἀλλά ἀποτελεῖ μία συνεχή καί διλληματική παραδοχή, πού συντείνει εἴτε σέ ἕναν ἄκρατο μηδενισμό εἴτε σέ μία προοπτική διαιώνισης τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης.

Ὁ ἄνθρωπος "ἱστορεῖ"ὄχι μόνο ὡς ἕνας αὐτόπτης μάρτυρας ἑνός γεγονότος, ἀλλά καί ὡς ἐκεῖνος, πού μέσα ἀπό τό προσωπικό του βλέμμα ὑποστασιάζει τό καθ᾽ ἕκαστο γεγονός (τό εἶναι τοῦ κοσμικοῦ γεγονότος) σέ μία ἑτερογενή πρόταση, ἡ ὁποία διαχέεται στόν τρόπο τῆς σχέσης του μέσα στήν κονίστρα τῆς χρονικῆς μεταβολῆς. Πρόκειται γιά μία μοναδική καί ἀνεπανάληπτη ἐμπειρία πού ἐπιβεβαιώνει τή μεταβολή, τή συνεχή κίνηση καί τό ἀπροσδιόριστο συνεχές τῆς φευγαλέας ἱστορικῆς πραγματικότητας.

---

1. F. Châtalet, " Le Temps de l᾽histoire et l᾽évolution de la fonction historienne", σ. 364.

Κλασική ἀρχαιότητα

Εἰδικότερα ἡ ἔννοια τοῦ χρόνου στήν κλασική ἀρχαιότητα ἔχει ἀποτυπωθεῖ πολλές φορές καί σέ δεκάδες συγράμματα. Τό ζητούμενο στή δική μας ἴχνευση δέν εἶναι ἡ παρουσίαση τοῦ σημαινόμενου τῆς ἔννοιας τοῦ χρόνου, ἀλλά οἱ προϋποθέσεις μιᾶς τέτοιας ἀποτύπωσης στή σκέψη τῆς κάθε περιόδου. Τό ζητούμενο δέ βρίσκεται στόν ὁρισμό τοῦ χρόνου, ἀλλά στήν ἑρμηνευτική παραδοχή τῆς φύσης τοῦ χρόνου σέ κάθε ἱστορική περίοδο ἐντασσόμενη σέ μία ὀντολογική προοπτική.

Ἔτσι, στήν κλασική περίοδο ἡ κυκλοειδής χρονική ἐπανάληψη τοῦ κόσμου ὁρίζει τή στατική καί μονολιθική περιγραφή τῆς χωρικῆς σημαντικῆς. Ὁ χρόνος, ὡς ἕνα ἀντικειμενικό καί φυσικό μέγεθος, περιέχει τή χωρική ἀποτύπωση τῶν ἐγχειρημάτων τοῦ ἀνθρώπου[2]. Ἡ κυκλική κίνηση θά ἐξασφαλίζει πάντα τή διατήρηση καί τή σταθερότητα τῶν ἴδιων καί ἐπαναλαμβανόμενων γεγονότων σέ μία προσπάθεια ἀδιατάρακτης συνοχῆς τοῦ κοσμικοῦ γίγνεσθαι.

Στή νομοτελειακή τάξη τῆς ἡσιόδειας κοσμογονίας ἡ συμπαντική πραγματικότητα πληροῦται ἀπό μία ἁρμονική τακτοποίηση καί συνοχή ἐξαιτίας τῆς εὐταξίας καί τῆς ρύθμισης πού προσφέρει ὁ Δίας[3]. Ἡ θεϊκή μορφή τοῦ χρόνου, ὡς σύμβολο ἑνότητας, ἀντιδιαστέλλεται ἀπό τόν ἱστορικό χρόνο τῶν ἀνθρώπινων ἐμπειριῶν μέ τίς τυχόν ἀλλαγές καί πολλαπλές ἐκφάνσεις μιᾶς ἀσταθοῦς πορείας. Οἱ ἀνθρώπινες ἐμπειρίες καί δραστηριότητες[4] καθιστοῦν τό χρόνο κατάλληλο ἤ ἀκατάλληλο[5] καί κατά συνέπεια, ὁ καιρός προσδιορίζει καί τήν καταλληλότητα νά υἱοθετεῖ μία δραστηριότητα ἤ ὄχι[6].

Στούς προσωκρατικούς φιλοσόφους, ὁ κοσμικός χῶρος συν-

---

2. G. Agamben, *Χρόνος καί ἱστορία*, μετάφραση Δ. Ἀρμάου, σ. 19:"Ὁ χρόνος εἶναι κάτι τό ἀντικειμενικό καί τό φυσικό πού περικλείει "ἐντός του"τά πράγματα ὡσάν ἕνα ἐξωτερικό περίβλημα (περιέχον): κάθε πράγμα, ὅπως βρίσκεται μέσα σ᾽ ἕναν χῶρο, ἔτσι βρίσκεται καί μέσα στό χρόνο".

3. Ἡσιόδου, *Ἔργα καί Ἡμέραι*, σ. 22, στχ. 275-279.

4. Χ. Μπουλώνη, "Στόν ἔναστρο θόλο Ὁμήρου καί Ἡσιόδου", σ. 3:"Οἱ περιοδικές κινήσεις Πλειάδων καί Ὑάδων, τοῦ Ὠρίωνα, τοῦ Σείριου καί τοῦ Ἀρκτούρου, ἡ δύση καί ἐπιτολή τους ἤ τό μεσουράνημά τους, μαζί μέ τά ἡλιοστάσια, εἶναι γιά τόν Ἡσίοδο τό μεγάλο οὐράνιο ρολόι τῶν ἐποχῶν πού μέσα τους ρυθμολογοῦνται ὅσες δουλειές ἐξαρτῶνται ἀπό τίς τροπές τῆς φύσης".

5. D. W. Tandy, W. C. Naele, *Hesiod ' s Works and Days*, σ.σ. 37-38.

6. Ἡσιόδου, *Ἔργα καί Ἡμέραι*, σ. 52, στχ. 694:"καιρός δ᾽ ἐπί πᾶσιν ἄριστος". Βλ. καί M. L. West, *Hesiod Works and Days*, σ. 129.

δεεται με τον ἀπειρο χρονο[7] στο πλαισιο τῆς κοινωνικῆς κοσμοδικιας, ὁπου συμφιλιώνονται οἱ ἀντιθεσεις τῆς γένεσης και τῆς φθορᾶς σε μια αρμονικη συγκροτηση[8]. Δεν εἶναι δυνατον στὴν ἱεραρχικὰ διαρθρωμενη κοινωνια να υπαρξει οὔτε ἀπολυτη απομονωση μιᾶς ανθρωπινης δρασης οὔτε η εισβολη της σε καθε κοινωνικο πεδιο τῆς ανθρωπινης δραστηριοτητας. Η αντιληψη τοῦ κυκλου εἶναι προφανης: η συνεχης εναλλαγη τοῦ κρυου και τοῦ ζεστοῦ, τοῦ ὑγροῦ καὶ τοῦ στερεοῦ, πιστοποιεῖ τη διατηρηση τῆς "ισορροπιας τοῦ αεναου κυκλου". Σε καθε αδικια και εκτροπη αναλαμβανει ἡ χρονικὴ ταξη νὰ "τακτοποιησει" τη διατηρηση τῆς δικαιοσυνης και τῆς επακολουθης ισορροπιας[10]. Ουσιαστικα ἡ χρονικη ταξη αποτελεῖ την αιτιοκρατικὴ φυσικη λειτουργια τῆς νομοτελειακῆς λειτουργιας τῶν φυσικῶν-κοινωνικῶν διαδικασιῶν, ἡ ὁποια κυβερνᾶ[11] ισορροπιστικα τίς σχέσεις και τις μεταβολές.

Και στον Πλατωνα ἡ κυκλικη τροχιὰ τῶν ουρανίων σφαιρῶν προσδιοριζει το ὁμοιωμα τῆς αιωνιοτητας σε κινηση. Ὁ κοσμος λειτουργεῖ σε μια συνεχη κυκλικη[12] πορεια τεινοντας συνεχῶς προς

---

7. Θ. Βέικος, *Οι Προσωκρατικοί*, σ. 226:"... το καθετι εξηγεῖται πλερια στο χῶρο και το ἄπειρο δεν εἶναι μονον χωρικα απεραντο παρα και αιωνιο, αθανατο". Βλ. και P. Seligman, *The Apeiron of Anaximander*, σ. 58 κ.ε. Βλ. και Κ. Βαμβακᾶ, *Οἱ θεμελιωτες της [illegible] σκεψης*, σ. 117: "Ὁ χρονος δεν εἶναι εδῶ τοσο ο δικαστης-κριτης ὅσο τό χρονικο πλαισιο, η καταληκτικη, τακτικη, χρονικη προθεσμια μεσα στην οποια οἱ κοσμοι, τα ὄντα, τα πραγματα ἔρχονται και παρερχονται κατα τροπο αναποδραστο".

8. H. Diels, *Αναξιμανδρου*, frgm., I. σ. 89, στχ. 11-15: "Αρχην εἴρηκε τῶν ὄντων το ἄπειρον ... ἐξ ὧν δε η γενεσις εστι τοῖς οὖσι, και φθοραν εις ταῦτα γινεσθαι κατα τό χρεων· διδοναι γαρ δικην και τισιν ἀλληλοις τῆς αδικιας κατὰ την τοῦ χρονου ταξιν".

9. W. J. Whitrow, *Time in History*, σ. 38. Βλ. και O Brien, *Empedocles Cosmic Cycle*, σ. 76 κ.ε. Βλ. και S. Kracauer, " Time and History" , σ. 65. Βλ. και Ch. Starr, " Historical and Philosophical Time" , σ. 28. Βλ. και H. Diels, *Ηρακλειτου*, frgm., I. σ. 174, στχ. 1-2: "ξυνον γαρ αρχη και περας επι κυκλου περιφερειας". Βλ. και Ἡροδοτου, *Ἱστορια*, I. σ. 216, στχ. 10-11:"ως κυκλος τῶν ανθρωπηιων εστι πρηγματων". Βλ. και H. Diels, *Εμπεδοκλεους*, frgm. I, σ. 316, στχ. 7: "ταυτη δ' αιεν ἐασιν ακινητοι κατα κυκλον".

10. G. Kirk, *Οἱ προσωκρατικοι φιλοσοφοι*, μεταφραση Δ. Κουρτοβικ, σ. 129:"... η αδικια τοῦ καλοκαιριοῦ πρεπει να επανορθωθεῖ μεσα στο (χονδρικα) ἰσο διαστημα τοῦ χειμῶνα, η αδικια τῆς νυχτας μεσα στο διαστημα τῆς μερας, και παει λεγοντας".

11. H. Diels, *Παρμενιδου*, frgm., I. σ. 243, στχ. 2:"ἐν δε μεσω τουτων δαιμων ἡ παντα κυβερνᾶ". Βλ. και H. Diels, *Δημοκριτου*, frgm. II, σ. 94, στχ. 23-24:"ἄνωθεν δ' ὅλως ἐξ απειρου χρονου προκατεχεσθαι τῆ αναγκη πανθ' ἁπλῶ τὰ γεγονότα καὶ εοντα και εσομενα".

12. Πλατωνος, *Τιμαιος*, 34b: " και κυκλω δη κυκλον στρεφόμενον ουρανον ἕνα μονον ἔρημον κατεστησεν".

το ἀγαθό. Η θεια προνοια αντιπροσωπευεται απο τις αστρικες θεοτητες, οἱ ὁποῖες με την τελειοτητα τῶν τροχιῶν τους δημιουργοῦν μια κεκανονισμενη και εὔτακτη κινηση τοῦ κοσμου[13]. Ο χρονος προσδιοριζεται ὡς εικονα, αντιγραφο τοῦ ὄντως υπαρκτοῦ[14]. Αυτο το ὄντως ὑπαρκτο εἶναι οἱ νοητες ιδεες, οι οποῖες εἶναι ἄχρονες, εξαιτιας τοῦ ὅτι δεν ἔχουν ἀρχη και τελος και με αυτην την ἔννοια προσδιοριζονται ὡς αιωνας σηματοδοτωντας την ἔννοια τῆς αυτοϋπαρξης.

Η ἔννοια τῆς ανακυκλησης υπαρχει ὡς αδηριτη αναγκαιοτητα μια και η δυνατοτητα μιᾶς απεριοριστης ευθειας κινησης εἶναι αδυνατη[15]. Ο κυκλος εικονιζει την πληροτητα και ο χρονος χαρη στη μετρικη του αριθμηση τοῦ κινητοῦ αἰῶνος και στην περιοδικη κινηση τῶν ουρανιων σωματων[16], απεικονιζει την κινουμενη εικονα τῆς αιωνιοτητας[17].

Στο πεδιο τοῦ διαρχικοῦ[18] γιγνεσθαι δεν μπορεῖ να διασπασθεῖ το χωρικο και το χρονικο κυκλωτικο τοῦ κοσμου και κατα συνεπεια η "στατικη" μορφη τῆς προσωπικῆς ζωῆς εἶναι μια σταθερη κατασταση, η οποια ἀποκλειει καθε μεταμορφωση και προοδο σε κατι το διαφορετικο. Απο την ἄλλη πλευρα, μεσα σ' αυτην τη "στατικη" περιοχη μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος να ἀξιοποιησει και να χαρεῖ τον κοσμο στοχαζο-

---

13. Πλατωνος, Επινομίς, 983b-983 c: "ὅσην ἔστιν γῆν τε και οὐρανον ἅπαντας τε ἀστέρας ὄγκους τε ἐκ τούτων σύμπαντας".

14. Πλατωνος, Τιμαιος, 37d: "εικω δ' επενοει κινητον τινα αἰῶνος ποιῆσαι, και διακοσμῶν ἅμα ουρανον ποιεῖ μενοντος αἰῶνος εν ενι κατ' ἀριθμον ἰοῦσαν αιωνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρονον ὠνομάκαμεν".

15. Πλατωνος, Φαιδων 72b: "ωσπερει κυκλῳ περιιοντα, ἀλλ' εὐθεῖα τις εἴη ἡ γενεσις ἐκ τοῦ ετερου μονου εις το ἕτερον μηδε καμπην ποιοῖτο..."

16. Πλατωνος, Τιμαιος, 38: "ἵνα γεννηθῇ χρονος, ἥλιος και σελήνη και πεντε ἄλλα ἄστρα, επικλην ἔχοντα πλανητα, εις διορισμον και φυλακην ἀριθμῶν χρονου γεγονεν ...". Βλ. και Γ. Μπαδογιαννάκη Χρονος, αθανασια, ψυχη, τελος, σ. 78: "Αυτη η κινητη εικονα εκδηλωνεται και στις κινησεις τῶν ουρανιων σωματων".

17. Πλατωνος, Τιμαιος 37e-38a : "λεγομεν γαρ δη, ως ἦν ἔστιν τε και ἔσται, τῇ δε το ἔστιν μονον κατα τον αληθῆ λογον προσηκει, το δε ἦν το τ' ἔσται περι την εν χρονῳ γενεσιν ιοῦσαν πρεπει λεγεσθαι ... αλλα χρονου ταῦτα αἰῶνα μιμουμενου και κατ' αριθμον κυκλουμενου γεγονεν εἴδη." Βλ. και C. Raut, "Theories of Time in Ancient Philosophy, σσ. 22-23. Βλ. και Ν. Ματσουκα, Λογος και μυθος, σσ. 124-126. Βλ. και Χ. Γιανναρά, Σχεδιασμα εισαγωγῆς στη φιλοσοφια, σ. 333: "Ο χρονος μπορεῖ να οριστεῖ μονο ως προς τη σχεση με τον αιωνα, όπως και τα αισθητα οριζονται μονο ὡς πρός τή σχέση τους μέ τίς ἰδέες".

18. Ν. Ματσουκα, Ιστορια τῆς φιλοσοφιας, σ. 160: "Εξαλλου το αισθητικο πρισμα, με το οποιο ο Πλατων βλεπει το συμπαν και τον ανθρωπο, δινει μια ομορφια στη ζωη που είναι αντανακλαση τοῦ νοητοῦ κοσμου ή τοῦ νοητοῦ ἡλιου".

μενος ἐλεύθερα καί δημιουργικά[19]. Μέσα στό χρόνο, πού γεννιέται τό σύμπαν[20], μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νά σμιλέψει τήν πραγματικότητα σ᾽ ἕνα δυναμικό γίγνεσθαι τῆς ἐλεύθερης καί ἑτερούσιας κίνησής του καί νά διερευνήσει τή δομή τῆς προσωπικῆς καί τῆς κοινωνικῆς του ζωῆς.

Στόν Ἀριστοτέλη, μέ τήν ἀντίληψη ἑνός κυκλικοῦ χρόνου[21], πού ὄντας χωρίς διεύθυνση ἐπιστρέφει πάντα στόν ἑαυτό του, πιστοποιεῖται ἡ νομοτελειακή εὔτακτη πραγματικότητα ἐνταγμένη σέ μία καθεστηκυία κοσμική πραγματικότητα[22]. ὁ Σταγειρίτης ἀναζητώντας τή φύση τοῦ χρόνου, παρατηρεῖ, ὅτι ὁ χρόνος ἀποτελεῖται ἀπό δύο μέρη: τό παρελθόν καί τό μέλλον[23]. Ὁ χρόνος, πού ὁρίζεται, ὡς ὁ ἀριθμός τῆς κινήσεως κατά τό πρότερον καί τό ὕστερον[24], θά μπορεῖ πάντοτε

---

19. Ν. Ματσούκα, *Ἱστορια τῆς Φιλοσοφίας*,σ. 160:"Μέ ἄλλα λόγια ὁ ἄνθρωπος εἶναι πού μορφοποιεῖ τόν κόσμο καί βάζει τάξη καί ἁρμονία σέ ὅλα".

20. Πλάτωνος, *Τίμαιος*, 38b: " Χρόνος δ᾽ οὖν μετ᾽ οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καί λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, καί κατά τό παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως, ἵν᾽ ὡς ὁμοιότητος αὐτῷ κατά δύναμιν ᾖ τό μέν γάρ δή παράδειγμα πάντα αἰῶνα ἔστιν ὄν, ὁ δ᾽ αὖ διά τέλους τόν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καί ὢν ἐσόμενος".

21. Ἀριστοτέλους, *Φυσικά*, 223b:"καί γάρ ὁ χρόνος αὐτός εἶναι δοκεῖ κύκλος τις".

22. Σημαῖνον παράδειγμα ἀποτελεῖ καί ἡ ἀναφορά τοῦ Σταγειρίτη στήν παρουσία μας πρίν ἤ μετά τοῦ Τρωϊκοῦ πολέμου. Βλ. Ἀριστοτέλους, *Προβλήματα 916a, στχ.* 18-39: "Πῶς τό πρότερον καί τό ὕστερον δεῖ λαβεῖν;πότερον ὥσπερ ἡμῶν οἱ ἐπί Τροίας καί ἐκείνων οἱ πρό αὐτῶν καί ἀεί οἱ ἐπάνω πρότεροι εἰσίν; ἢ εἴπερ ἀρχή τις ἐστι καί μέσον καί τέλος τοῦ παντός, καί ὅταν γηράσκων τις ἐπί τό πέρας ἔλθῃ καί πάλιν ἐπαναστρέψῃ ἐπί τήν ἀρχήν, τά δέ ἐγγυτέρω τῆς ἀρχῆς πρότερα, τί κωλύει ἡμᾶς ἐν τῷ πρός τήν ἀρχήν εἶναι μᾶλλον;Εἰ δέ τοῦτο, κἀν πρότεροι εἴημεν ὥσπερ ἐπί τοῦ οὐρανοῦ καί ἑκάστου τῶν ἄστρων φορᾶ κύκλος τίς ἐστι, τί κωλύει καί τή γένεσιν καί τήν ἀπωλείαν τῶν φθαρτῶν τοιαύτην εἶναι, ὥστε πάλιν ταῦτα γίνεσθαι καί φθείρεσθαι;. . . . . . εἰ δὴ κύκλος ἐστί, τοῦ δέ κύκλου μήτε ἀρχὴ μήτε πέρας, οὐ᾽ ἂν πρότεροι ἐγγυτέρω τῆς ἀρχῆς εἶναι, οὐθ᾽ ἡμεῖς ἐκείνων οὐτ᾽ ἐκεῖνοι ἡμῶν".

23. Ἀριστοτέλους, *Φυσικά*, 218α:"Τό ἐκ μή ὄντων συγκείμενον ἀδύνατον, ἄν εἶναι δόξειε μετέχειν οὐσίας". Βλ. καί P. E. Ariotti, " The Concept of Time in Western Antiquite" , σ.σ. 70-73.

24. Ν. Ματσούκα, *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας*", σ.σ. 524-525:" Ὁ Ἀριστοτέλης μάλιστα μέ τό λιτό, ἐπιγραμματικό καί κατηγορηματικό του ὕφος ἀποφαίνεται ὅτι ὁ χρόνος, ὡς κίνηση κατά τό πρότερον καί τό ὕστερον, μᾶς ὁδηγεῖ ἀβίαστα σέ μία ἀΐδια κίνηση καί σέ ἕνα πρῶτον ἀκίνητον κινοῦν, πού ἐξαιτίας τῆς ἄκρως τελειότητάς του ἕλκει, σά μαγνήτης τεράστιος, θά λέγαμε, τά πάντα σέ μία περιφορά ἐξαρτώμενη ἀπ᾽ αὐτό". Βλ. καί Χ. Γιανναρᾶ, "Στάση, ἀεικίνητη "ἐν φάτνῃ", σ. 22: "Πρέπει νά ἀριθμηθεῖ

νά ἀρχίζει καί νά τελειώνει σέ ἕνα ἀτελεύτητο συνεχές, ὅπου πάντα θά νοεῖται ὡς ἄλλος[25]. Ἡ ἱστορία θά παραμείνει ἕνας ἀπρόσωπος χῶρος παλινδρομικῆς κίνησης τοῦ ὑποκειμένου σέ κάθε ὀρθολογική προσέγγισή της.

Ἡ μελέτη τοῦ χρόνου στήν κλασική περίοδο διερμηνεύτηκε ὑπό τό πρῖσμα τῆς κυκλικῆς ἀντίληψης[26]. Τά φαινόμενα τῆς φύσης μέ τίς κυκλικά διαδοχικές φάσεις τους στοιχειοθετοῦν τή σχετική θεώρηση. Ἡ αὐξομείωση τῆς σελήνης, ἡ ἡμερήσια ἀνατολή καί δύση τοῦ ἡλίου, ἡ διαδοχή τῶν ἐποχῶν συντείνουν στήν ἐπαναφορά τῶν περασμένων συμβάντων ἔχοντας ὡς κατεύθυνση τό παρελθόν καί τόν ἀναντίρρητο πόθο ἐπιστροφῆς στίς ἀρχές[27]. Ἔτσι, ἡ θεώρηση τῆς κυκλικῆς ἐπιστροφῆς[28], ὡς φορέας ἀνανέωσης καί ἐπαναφορᾶς τῆς περασμένης ζῶσας πραγματικότητας, καθορίζει καί τό ὅριο ἀναφορᾶς τῆς Ἀρχαϊκῆς Ἑλληνικῆς σκέψης, πού ὁρίζει τό φυσικό χρόνο.

Σέ αὐτήν τήν κοσμογονική διαδικασία, ἡ ροή τῶν πεπραγμένων γεγονότων καί συμβάντων στή διάρκεια τοῦ χρόνου ἔχει κυκλική πορεία[29]. Ἡ προϋπόθεση γιά αὐτήν τή θεώρηση ἑδράζεται στήν κίνηση τῶν ἄστρων ἀπό ἕνα κεντρικό σημεῖο τοῦ σύμπαντος. Τό ἄπειρον σηματοδοτεῖ καί τήν ἐπ᾽ ἄπειρο ἐπαναληπτική κίνηση τοῦ κυκλικοῦ χρόνου μέ τόν ἴδιο κάθε φορά τρόπο. Ὅλα ἀλλάζουν

ἡ κίνηση ἀπό τήν ψυχή, ὡς διαδοχή προτέρου καί ὑστέρου, γιά νά ἔχουμε χρόνο". Βλ. καί J. Guitton, *Le temps et l' Eternite*, σ. 51.

25. Ἀριστοτέλους, *Φυσικά*, 222α: "ἐπεί δέ τό νῦν τελευτή καί ἀρχή χρόνου, ἀλλ᾽ οὐ τοῦ αὐτοῦ, ἀλλά τοῦ μέν παρήκοντος τελευτή, ἀρχή δέ τοῦ μέλλοντος, ἔχοι ἄν ὥσπερ ὁ κύκλος ἐν τῷ αὐτῷ πῶς τό κυρόν καί τό κοίλον, οὕτως καί ὁ χρόνος ἀεί ἐν ἀρχῇ καί τελευτῇ καί διά τοῦτο δοκεῖ ἀεί ἕτερος".

26. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek philosophy*, ὁ.π. 427 κ.ἑ. Βλ. καί Μ. Μπέγζου, *Δοκίμια φιλοσοφίας τῆς θρησκείας*, σ. 92. : "Ἡ Θρησκευτικότητα τοῦ κοσμολογικοῦ πολυθεϊσμοῦ καθορίζεται ἀπό τρεῖς παραμέτρους. . . (2). Ὁ κόσμος καί ἡ φύση συνιστοῦν μίαν ἑνότητα κλειστή στόν ἑαυτό της, ... ἀνακυκλούμενη καί ἐπαναλαμβανόμενη, χωρίς μεταλλαγή, μεταβολή, κίνηση, καινοτομία, δημιουργία και πρωτοτυπία".

27. M. Eliade, *Κόσμος καί ἱστορία: ὁ μῦθος τῆς αἰώνιας ἐπιστροφῆς*, σ. 56.

28. Εἶναι ἴσως χρήσιμο νά σημειώσουμε τό ὅτι ἡ ἀντίληψη τῆς κυκλικῆς ἐπιστροφῆς νοηματοδοτεῖται ἀπό τήν ταύτιση τοῦ χρόνου μέ τά γεγονότα. Ἡ ἀνανέωση τοῦ χρόνου δηλ. συνεπάγεται τήν ἐπαναφορά τῶν προηγούμενων γεγονότων.

29. Δ. Λιάλιου, *Ἐκκλησία, Κόσμος, Ἄνθρωπος*, σ. 53:"Γιά τήν Ἑλληνική σκέψη ἡ εὐθύγραμμη κίνηση, ὁ εὐθύγραμμος χρόνος, εἶναι ἀκατανόητο μέγεθος. . .."

συνεχῶς καί ὅλα ἐπαναλαμβάνονται σέ μία αἰώνια κυκλική πορεία[30]. Ὁ σκοπός δηλ. τῆς ὑποκειμενικῆς ἐνατένισης στήν ἱστορική διαδρομή προσδιορίζεται κάθε φορά ὑπό τό ἁρμονικόν εὔτακτον τοῦ κόσμου μέ βάση τίς μηχανοκρατικές λειτουργίες καί τίς φυσικές διαδικασίες τοῦ κόσμου.

Ἡ μετρική καί γεωμετρική σύλληψη τῶν κοσμικῶν διαδικασιῶν, ἡ συμμετρική, ἀναλογική μέθοδος καί προσέγγιση τοῦ κοσμικοῦ γίγνεσθαι δέν ἀφήνουν περιθώρια γιά κανένα δημιουργό, ἀλλά ἑτοιμάζουν τό "χῶρο"γιά τήν ποσοτική σύλληψη κάθε παρατηρησης. Οἱ μονιστικές ἀντιλήψεις διακρατοῦν τόν πλήρη ἔλεγχο τῆς σκέψης. Ἡ πρώτη ἀρχή εἶναι αἰώνια καί ὑπόκειται στήν κυκλική καί ἀέναη φορά τοῦ κόσμου. Ὁ νοῦς καί ἡ παρατήρηση κυριεύουν τά πάντα. Κάθε στοχασμός, κάθε σκέψη "ἀκουμπάει" στόν οἰκουμενικό χαρακτήρα τοῦ ὀρθολογισμοῦ[31]. Πρόκειται δηλ. γιά τήν ἀπολυτοποίηση τῆς ἀκινησίας, γιά μία καθόλου ἄρνηση κάθε λειτουργικῆς κίνησης ἐνταγμένη σέ μία νομοτελειακή νόρμα μυθικῶν παραστάσεων.

Ἡ πληρότητα τοῦ κόσμου εἶναι γεγονός. Ἡ ἐπανερχόμενη κυκλική πορεία τοῦ κόσμου, πού κινεῖται αἰώνια, προσδιορίζει σέ ὅλες τίς διαστάσεις του καί τήν ἀνυπαρξία τῆς ἀρχικῆς στιγμῆς καί τῆς τελικῆς φάσης του. Τό σύστημα εἶναι ἄρτιο καί πλῆρες σάν μία καλοκουρδισμένη μηχανή καί ὁ χρόνος κινεῖται στήν ἀπειρότητα χωρίς ὅρια καί φραγμούς. Μάταια ὁ Ἡρόδοτος[32] θά προσπαθήσει νά διασώσει τήν ἱστορική μνήμη προκειμένου νά μήν ἀπαλείψει ὁ χρόνος τά πεπραγμένα τῶν ἀνθρώπων"[33].

Πῶς ἄραγε μέ μία τέτοια στατική θεώρηση νά ἑρμηνεύσουμε τήν ἐμπειρία τῆς ἱστορικότητας; Πῶς νά ἀποτιμήσουμε τή βιωτή τοῦ χρόνου στό συνεχές γίγνεσθαι; Ἡ προσέγγιση τῆς κοσμικῆς πραγ-

---

30. Γ. Φλωρόφσκυ, *Δημιουργια και ἀπολύτρωση*, μετάφραση (rotation) "μέ μία ἀναπόφευκτη ἐπιστροφή στήν ἀρχική θέση, ἀπό τήν ὁποία μία καινουργια ἐπανάληψη τῶν γεγονότων εἶναι ὑποχρεωτικό νά ξαναρχίσει πάλι".

31. M. Vegetti, *Ἱστορια τῆς ἀρχαιας φιλοσοφιας*, μετάφραση Γ. Δημητρακοπουλου, σ. 42:". . . αὐτό πού γεννήθηκε στή Μίλητο τόν 6ο αἰωνα δεν εἶναι ἀκριβῶς "φιλοσοφία', ἀλλά μία εὐφυής καί ἀπροκάλυπτη μροφή ὀρθολογικῆς σκέψης, ἡ ὁποια φιλοδοξοῦσε νά βάλει τάξη σέ ἕνα νεο κόσμο και νά ἐξεύρει τρόπους ἐλεγχου τῶν πραγμάτων, στηριζόμενη σέ μία στενή συνεργασια τῶν τεχνικῶν-πρακτικῶν δυνατοτήτων τῆς ἐποχῆς μέ τή θεωρητική επεξεργασια τῶν φυσικῶν καί κοινωνικῶν προβλημάτων".

32. Ἡροδότου, *Ἱστορια*, I, σ. 13, στχ. 1-2:"Ἡροδότου Θουρίου ἱστοριης ἀπόδεξις ἥδε, ὡς μήτε τά γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται. . ."

33. Br. Freiburg, " Time in the writing of History: Perceptions and Structures", σ. 12. Βλ. καί H. Strasburger, " Herodotus Zeitrechnung" , σ. 132.

ματικότητας μέ τή παραδοχή τῆς ἐπιστήμης τῆς Φυσικῆς καί τῆς Ἀστρονομίας δέν ἀφήνει παρά ὁρισμένα περιθώρια κάποιων φευγαλέων στιγμῶν ἑνός ποσοτικοποιημένου συνεχοῦς, πού μετρᾶται ἀπό τίς ἀστρικές διαδρομές. Ὁ χῶρος γιά τήν προσωπική ἀγωνία, γιά τό ἐνδεχόμενο δρᾶμα, γιά τήν ἑτερογενή σύνθεση τῆς πραγματικότητας εἶναι οὐσιστικά ἀνύπαρκτος. Ὁ χρόνος πού ὑπάρχει ταυτίζεται μέ ἕνα νομοτελειακό κυκλικό γίγνεσθαι[34], πού (ὁ χρόνος) εἴτε εἶναι κοῖλος εἴτε κυρτός, βρίσκεται πάντα στό ἴδιο σημεῖο.

Ὑπό τό παραπάνω πρῖσμα ἀναφορᾶς, ἡ ἱστορική διαδρομή ἔχει πάντα τό περιεχόμενό της σέ μία ἀδιατάρακτη συνοχή καί σειρά. Οἱ αἰτίες, ὅπως καί οἱ συνέπειες ἑνός γεγονότος, εἶναι πάντα ὑπολογισμένες καί προβλέψιμες. Οἱ κανόνες καί οἱ ἀρχές πού διέπουν τίς κοινωνικές νόρμες μιᾶς εὔτακτης τάξης συντελοῦν στήν ἀντικειμενοποίηση τῶν πράξεων μέ βάση τίς κανονιστικές ἀπαρχές τῆς ἰδεώδους πολιτείας. Τό στατικό καί ἀπόλυτο μοντέλο μιᾶς ἀρραγοῦς πραγματικότητας βρίσκεται πάντα ἀρωγός σέ κάθε προοπτική προσωπικῆς προσαρμογῆς στό ἑνοειδές. Τό μέλλον ἀγνοεῖται ἐπιδεικτικά, ἐνῶ τό παρελθόν κατοπτεύεται συνεχῶς ὡς μία συνεχής ἐνδοσκοπική παρατήρηση.

Ἡ ἱστορία ἀποτιμᾶται ὑπό τό πρῖσμα τοῦ παρατηρητῆ πού "βλέπει" αὐτό πού ὑφίσταται παντοτινά σέ μία ἀντικειμενική διάσταση[35]. Γι᾽ αὐτό καί οἱ ἱστορικοί τῆς περιόδου πού ἐξετάζουμε θά νοηματοδοτήσουν τή χρονική ἀκολουθία μέ βάση τή διαστηματική σειρά τῶν γεγονότων, ὅπως αὐτά ἐντοπίζονται σέ συσχετισμό μεταξύ τους[36]. Ὁ παρατηρητής ὑπόκειται σέ ἕναν "ἀκρωτηριασμό" τῆς ἐμπειρικῆς του προοπτικῆς καί καθηλώνεται σέ μία ὁρισμένη θέση, πού θά τοῦ ἐξασφαλίσει τήν ἴδια πάντα στιγμή, ἡ ὁποία δέν ἔχει ἀρχή μέση καί τέλος, ἀλλά εἶναι πάντα "ἄλλη" σέ μία ὁρισμένη καί ἀτελεύτητη κυκλική συνέχεια. Σέ αὐτή τή συνέχεια ὁ Ἵστωρ εἴτε θά ἀποδεχτεῖ τή μηδενιστική του κατάσταση εἴτε θά παραδεχτεῖ τή στατική του ἀπαρχή. Σέ κάθε περίπτωση ἡ ἱστορική παραδοχή θά ἐνταχθεῖ σέ μία μονόδρομη πραγματικότητα, πού στέκει ἀκίνητη[37], μανικά θαμπή

---

34. Ν. Ματσούκα, *Λόγος καί μῦθος*, σ. 127:"Αὐτό ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα νά γίνεται καί ὁ χρόνος δύσκαμπτος καί δουλικός μέσα στό κυκλικό γίγνεσθαι".

35. Χ. Γιανναρᾶ, *Τό πρόσωπο καί ὁ ἔρως*, σ. 113: "Ὁ ἄνθρωπος ἑρμηνεύει καί ὑποτάσσει τήν κοσμική πραγματικότητα στήν ἀτομική διανοητική του ἱκανότητα, τό ἀντικείμενο τί τοῦ κόσμου καί τῆς Ἱστορίας ὀργανώνεται ὀρθολογιστικά, προκειμένου νά ὑπηρετήσει τήν αὐτονομία τῶν ἀνθρώπινων ἀναγκῶν καί ἐπιθυμιῶν".

36. A. Möller, " Time in the Writing of History: Perceptions and Structures", σ. 8.

37. Ἡ κίνηση τίθεται πάντα ὑπό τό κράτος τοῦ διωγμοῦ, διότι ἀποτελεῖ χαρακτηριστικό στοιχεῖο φθορᾶς καί ἀνωμαλίας. Βλ. Πλάτωνος, *Τίμαιος*, 57e-58a.. Οὕτω

καί περιχαρακωμένη σέ κάθε ἐπιμέρους καί προσωπική κίνηση τοῦ ἀνθρώπου[38].

Παλαιά Διαθήκη

Στήν Π. Διαθήκη, ἡ κοσμολογική εἰκόνα πού ἔχει ἐντυπωθεῖ στόν ἀρχαῖο Ἰσραήλ, ἀναπαριστᾶται μέ τό κοσμοείδωλο ἐκεῖνο, πού ἔχει τίς ἀναφορές του στήν παρατήρηση καί στήν ἐμπειρική ἀποτίμηση τοῦ φυσικοῦ κόσμου. Ἡ ἐξ ἀνατολῆς (τῶν Σουμερίων, τῶν Βαβυλωνίων, τῶν Αἰγυπτίων) κοσμολογική πραγματικότητα δέ διαφέρει ἐν πολλοῖς ἀπό τήν παραδοσιακή κοσμολογική ἀντίληψη περί ἑνός τριμεροῦς σύμπαντος.

Τά τρία μέρη συγκροτοῦνται και διαρθρώνονται ὡς ἑξῆς: στό ἄνω μέρος ὑπάρχει ὁ οὐρανός[39], στό μεσαῖο μέρος βρίσκεται ἡ Γῆ[40] καί στό ὑπόγειο μέρος ὑπάρχουν τά ὕδατα[41].

Ὁ χρόνος, ὅπως καί ὁ κόσμος δημιουργοῦνται ταυτόχρονα σύμφωνα μέ τή θέληση τοῦ Θεοῦ[42]. Ἡ ἀρχή τοῦ κόσμου καί τοῦ χρόνου, ὅπως ἀποδίδεται μέ τή λέξη bere' shith καί ἑρμηνεύεται ὡς τήν

δή στάσιν ἐν ὁμαλότητι, κίνησιν δέ εἰς ἀνωμαλότητα ἀεί τιθῶμεν. Αἰτία δέ ἀνισότης τῆς ἀνωμάλου κινήσεως˙ Βλ. καί Ἀριστοτέλους, *Μετά τά φυσικά*, σ. 254, στχ. 23-26, σ. 255., στχ. 1: "Ἡ μέν γάρ ἀρχή καί τό πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καί καθ᾽ αὐτό καί κατά συμβεβηκός, κινοῦν δέ τήν πρώτην ἀΐδιον καί μίαν κίνησιν ἐπί δέ τό κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινός κινεῖσθαι, καί τό πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον εἶναι καθ᾽ αὐτό".

38. Ν. Ματσούκα *Λόγος καί μῦθος*, σ. 128:"Σύμφωνα μέ τό χῶρο, τό χρόνο καί τήν ἱστορία, ὅσες δυναμικές προεκτάσεις καί νά παρουσιάζει, ὑπόκειται κι αὐτή στή νομοτελειακή περιφορά τοῦ κύκλου".

39. Σ. Καλαντζάκη, *"Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεός"*, σ. 665:"Διάχυτη ἦταν ἡ ἀντίληψη ὅτι τόν οὐρανό ἀποτελοῦσαν διάφορα ἐπίπεδα -στρώματα, διατεταγμένα τό ἕνα κάτω ἀπό τό ἄλλο διαδοχικά".

40. Σ. Καλαντζάκη, *"Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεός"*, σ. 666:"Ἡ Γῆ, τό μεσαῖο μέρος τοῦ σύμπαντος, χωρισμένη σέ ξηρά καί θάλασσα, φιλοξενεῖ ζωϊκό και φυτικό βασίλειο καί τίθεται, κατόπιν θείας εὐλογίας, ὑπό τήν κυριαρχία καί τόν ἔλεγχο τοῦ ἀνθρώπου".

41. Παλαιά Διαθήκη, *Ἔξοδος*, 20,4. :"οὐ ποιήσης σεαυτῷ εἴδωλον οὐδέ παντός ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καί ὅσα ἐν τῇ γῇ κάτω καί ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς". Βλ. καί Σ. Καλαντζάκη, *"Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεός"*, σ. 667:" Τό κατώτερο μέρος τοῦ σύμπαντος ἦταν τά ὕδατα τοῦ κοσμικοῦ ὠκεανοῦ, τά ὁποῖα βρίσκονταν γύρω καί κάτω ἀπό τή Γῆ καί ἀποτελοῦσαν τήν ἄβυσσο (thelom)" .

42. Παλαιά Διαθήκη, *Μακκαβαίων Β'*, 7,28: "ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τόν οὐρανόν καί τήν γῆν καί τά ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα, γνῶναι ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτά ὁ Θεός, καί τό τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γεγένηται".

ἀκαριαία ἀρχή χωρίς χρονική διακοπή στιγμή[43].

Στήν πρωτοχριστιανική ἀντίληψη, ἡ ἔννοια τοῦ χρόνου ἐντάσσεται στό σχέδιο τοῦ Θεοῦ καί ἐκλαμβάνεται πάντοτε ὡς μέσο, προκειμένου νά ἐκπληρωθοῦν οἱ ἐπαγγελίες καί τό ἔργο τῆς χάριτος Του. Ἡ ἔννοια τοῦ χρόνου, στήν ἐν λόγῳ περίοδο, εἶναι συνυφασμένη μέ τή ροή τῶν γεγονότων στό γίγνεσθαι τῆς κάθε ἐποχῆς. Τά γεγονότα συνιστοῦν τήν ὑπόστασή τους καί συνθέτονται μέ τή ροή τοῦ χρόνου.

Σέ ἀντίθεση μέ τήν αἰώνια κυκλική καί ἐπαναλαμβανόμενη πορεία, σέ ἀντίθεση μέ τήν ἀπελευθέρωση ἀπό τόν ἴδιο τό χρόνο (ἀφοῦ γιά νά ἀπελευθερωθεῖ κανείς ἀπό τήν κυκλική τροχιά,ἔπρεπε τό ὄν νά ἀπελευθερωθεῖ τελικά καί ἀπό τόν ἴδιο τό χρόνο), σέ ἀντίθεση μέ τίς προϋποθέσεις τῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅπου αὐτές προσδιορίζονται στή μετάβαση σ᾽ ἕναν ἑτερογενή κόσμο (τό Πέραν) καί ἔξω ἀπό κάθε ἀντίληψη χρόνου (δέν ὑπάρχει ἕνας σκοπός πρός τόν ὁποῖον τό πρόσωπο θά κινηθεῖ, προκειμένου νά τόν ἐκπληρώσει παρά μονάχα ἕνα ἄχρονο πεδίο, ὅπου ἐκφράζει τή ἀτέλεστη μοίρα τοῦ ἀτόμου σέ μία διηνεκή κίνηση), ἡ πρωτοχριστιανική θεώρηση διασπᾶ τόν κύκλο καί εἰσάγει τήν εὐθύγραμμη πορεία του. Αὐτή ἡ πορεία ὑποδηλώνεται ὡς μία μονασήμαντη γραμμική πορεία, πού ἄρχισε ἀπό τή Δημιουργία καί φτάνει στήν τελική πραγματοποίηση τῆς βούλησης τοῦ Θεοῦ, μέσω τῆς ὁποίας θά θριαμβεύσει ὁ περιούσιος λαός τοῦ Ἰσραήλ.

Μόνο μέσα στή γραμμική κίνηση μπορεῖ νά νοηθεῖ ἡ σωτηριολογική ἑρμηνευτική τῆς θεϊκῆς ἀποκάλυψης. Ὁ Θεός καθορίζει καί σημασιοδοτεῖ τό πλήρωμα τοῦ χρόνου γιά κάποιο γεγονός καί πάντοτε πρός σωτηρία τοῦ λαοῦ καί ταυτόχρονα ἀποτελεῖ τό σημαῖνον μέσο πρός τήν ἐκπλήρωσή της.

Αὐτή ὅμως, ἡ γραμμική κίνηση, ἐνταγμένη στήν Ἰουδαϊκή παράδοση[44], ἑρμηνεύει καί τό πλαίσιο ἀναφορᾶς τοῦ χρόνου. Γιά τόν Ἰσραηλίτη ὑπάρχει ἐκεῖνος ὁ χρόνος, πού συνδέεται ἀπερίσπαστα μέ ἕνα συγκεκριμένο γεγονός. Χρόνος καί γεγονός συνυπάρχουν σέ μία ἀμφίδρομη σχέση καί παρουσιάζονται στή ζωή τοῦ Ἰουδαίου, ὡς μία σειρά διαδοχικῶν χρόνων. Μόνο μέσα ἀπό τά γεγονότα καί τίς διαδο-

---

43. Σ. Καλαντζάκη, *"Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεός"*, σ. 70. :"... μέ τή δημιουργία τοῦ οὐρανοῦ καί τῆς Γῆς, τό σύμπαν καλεῖται ἀπό τήν ἀνυπαρξία στήν ὕπαρξη καί περιέρχεται στήν πρώτη ἀδιαμόρφωτη κατάστασή του". Τό κατώτερο μέρος τοῦ σύμπαντος ἦταν τά ὕδατα τοῦ κοσμικοῦ ὠκεανοῦ, τά ὁποῖα βρίσκονταν γύρω καί κάτω ἀπό τή Γῆ καί ἀποτελοῦσαν τήν ἄβυσσο (thehom).

44. Γιά τήν ἑρμηνευτική τοῦ χρόνου στίς ἰουδαϊκές μερίδες βλ. Γ. Μαντζαρίδη, *Κοινωνιολογία τοῦ χριστιανισμοῦ*, σ. 29-31.

χικές γιορτές κατανοεῖται ὁ πλήρης χρόνος[45].

Ὁλοκληρη ἡ ἱστορικὴ διαδρομη τῆς Π.Δ. διαγραφεται ὡς ἡ ἀπαρχη τῆς θειας οἰκονομιας. Ὁ ἀσαρκος Λογος εἶναι παρων καί κατα τη φιλοξενια τῶν τριῶν ἀνδρῶν στη βελανιδιὰ τοῦ Μαμβρῆ[46] και ὡς νεφελη κατα την ἔξοδο τοῦ Ἰσραηλ ἀπο τὴν Αἰγυπτο και ὡς ἀγγελος[47] -ἀσαρκος Λογος θα ὁδηγησει το λαο τοῦ Ἰσραηλ στὴ Γῆ τῆς ἐπαγγελιας και στόν Μωϋσῆ θα μιλήσει "στόμα κατα στόμα"[48] και τελος ὁ Ἠλιας θα δεῖ τον ἀσαρκο Λογο σέ λεπτῆ αὔρα[49]. Αὐτος ὁ συνεχης διαλογος θα προσδιορισει και τὴν ἀγαπητικη σχεση ἀναμεσα στο Θεὸ και στον ἀνθρωπο[50]. Αὐτη ἡ παρουσία τοῦ Λόγου[51], εἴτε ὡς ἀσαρκου στὴν Π.Δ. εἴτε ὡς ἔνσαρκου στὴν Κ.Δ., θὰ διαγραψει την ἑνιαια, ἀποκαλυπτική, λειτουργικὴ και εὐθυγραμμη πορεία καί θα ὁδηγησει την κτίση καί ὁλόκληρη τὴν ἱστορια στην οἰκοδομηση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἑνοτητας καί τῆς ἀγαπητικῆς συνοχῆς.

Ἡ ἐξελικτικη πορεια στὴν ἱστορία καί στὴν αἰωνιοτητα καταφαινεται ἀπο τον ἀσαρκο Λόγο που ἐνδημεῖ τους πατριάρχες και τούς προφῆτες ἰχνηλατώντας μεχρι τα μυστήρια τῆς ἐνσαρκης παρουσίας του και συνεχίζει τελειωτικά καί προοδευτικά μέ την παρουσια τῆς ἐνσαρκης αὐτῆς πορειας προτυπωνοντας τὸ μελλοντα κοσμο σέ μία ἀκατάπαυστη πρόοδο[52].

---

45. Δ. Καϊμακη, *Ἡμεραι Κυριου*, σ. 95-96. Βλ. καί Γ. Μαντζαριδη, *Χρόνος και ἀνθρωπος*, σ. 18: "Τά γεγονοτα δεν εἶναι νοητα χωρις το χρόνο, ὅπως και ὁ χρόνος δέν εἶναι νοητός χωρίς γεγονότα".

46. Παλαιά Διαθήκη, *Γενέσεως* 18, 1-21.

47. Ευσεβιου, *Εις τον βιον τοῦ μακαριου Κωνσταντινου τοῦ βασιλεως*, 3, 53 P.G. 20, 1116B:"Ἐκεῖ πρῶτον ὁ Σωτηρ αὐτος μετά τῶν δύο ἀγγελων, τὴν ἑαυτοῦ ἐπιφάνειαν τῷ Ἀβράαμ ἐπεδαψιλεύσατο".

48. Παλαιά Διαθήκη, *Ἀριθμῶν*, 12, 4-8.

49. Παλαια Διαθηκη, *Βασιλειῶν Γ'*, 11-13. Βλ. και Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Εἰς την Μεταμορφωσιν*, PG 96, 968B: " Ἐντεῦθεν Ἠλιας τε ἀντεφησεν. Οὗτος ἐστιν, ὅν ὡς ἐν λεπτῇ αὔρα τῷ πνεύματι ἀσώματον τό παλαι τεθεαμαι. Θεόν μέ γαρ οὐδεις ἑωρακε πώποτε, καθο πεφυκε φύσεως. Και δε ἑωρακε, ἐν πνευματι τοῦτο τεθέαται".

50. *Γενεσεως* 15, 6,:"Καί ἐπιστευσεν Ἀβρααμ τῷ Θεῷ και ἐλογισθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην".

51. Ιουστινου, *Ἀπολογια Α'* 63, PG 6, 424C: "Ἀλλ᾽ εἰς ἀπόδειξιν γεγόνασιν Οἶδε οἱ λόγοι, ὅτι Υἱος Θεοῦ καὶ απόστολος Ἰησοῦς Χριστός εστι, πρότερον Λόγος ὤν, και ἐν ἰδέᾳ πυρός ποτέ φανείς, ποτέ δέ καί ᾽ἐν εἰκόνι ἀσωμάτῳ".

52. Μαξιμου Ὁμολογητοῦ, *Περι Θεολογιας και τῆς ἐνσαρκου οἰκονομιας τοῦ Υἱοῦ του Θεοῦ*, PG 90, 1137CD: "Ὥσπερ πρό τῆς ἐμφανοῦς καί κατά σάρκα παρουσίας νοητῶς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος τοῖς πατριαρχαις καί προφηταις ἐνεδήμει, προτυπῶν τα μυστήρια τῆς αὐτοῦ παρουσίας, οὕτω καί μετα ταύτην τὴν ἐνδημιαν οὐ μόνον ἐν ἔτι

Η ύπαρξιακη και κοσμικη διασταση αποτελεῖ μια διαρκη συζευξη ένοτητας. Η ένιαια ύπαρξιακη ένοτητα εισαγει μια νεα ανθρωπολογια αποκαθαρμενη απο επιμερους διακρισεις και απο τον κατακερματισμο της ανθρωπινης ύπαρξης. Το ίδιο συμβαινει και για τον κοσμο. Οἱ διακρισεις νοητοῦ και αισθητοῦ, οἱ μονιστικες αντιληψεις και ἡ ιεραρχημενη δομη αποτελοῦν μια προτερη επινοηση που όδηγεῖ σε αδιεξοδα. Στη θεση τῶν κοσμικῶν διακρισεων υπαρχει ἡ εξελικτικη πορεια τοῦ κοσμου και η σχεση κτιστοῦ-ακτιστου.

Ο στατικος κυκλος σπαει και η έτερουσιοτητα τῆς δυναμικῆς και δεκτικῆς κτισης μπορεῖ να μετεχει πλουτιζομενη τῶν θειων ενεργειῶν. Οἱ θεῖες ένεργειες τελειωνουν ουσιαστικα την κτιση σε μια ίεραρχημενη διαβαθμιση τῶν όντων. Η κτιση τελικα γινεται όν με τη συνδρομη τῶν θειων ενεργειῶν, απο την πηγη τοῦ όντος. Το φῶς τῆς Αναστασης θα χαρισει ένα χαμογελο ελπιδας και διαρκοῦς αναστασης[53].

Απο την άλλη ὁ Θεος δε βρισκεται χρονικα ἤ τοπικα μακρια απο την κτιση, αλλα ἡ σχεση με την κτιση σημασιοδοτεῖται ώς τη σχεση κτιστοῦ-ακτιστου. Η φυσει αποσταση[54] τοῦ Θεοῦ απο τον κοσμο τιθεται ώς το θεμελιῶδες κριτηριο και αποτελεῖ το γονιμο πλαισιο έρμηνευτικῆς καθε συσχετισμοῦ. Το εκ τοῦ μη όντος δημιουργημα[55]

νηπιοις παραγινεται, διατρεφων πνευματικῶς και αγων προς ήλικιαν τῆς κατα Θεον τελειοτητος· αλλα και εν τοῖς τελειοις, προδιαγραφων αυτοῖς κρυφιως τῆς μελλουσης αυτοῦ παρουσιας ως εν εικονι τους χαρακτηρας. Ὥσπερ οι τοῦ νομου και τῶν προφητῶν λογοι, προδρομοι τυγχανοντες τῆς κατα σαρκα τοῦ Λογου παρουσιας, τας ψυχας εις Χριστον επαιδαγωγουν· οὕτω και αυτος ο δεδοξασμενος τοῦ Θεοῦ Λογος σαρκωθεις, προδρομος τῆς πνευματικῆς αυτοῦ παρουσιας γεγενηται, παιδαγωγῶν τας ψυχας δια τῶν οικειων λογων, προς ύποδοχην τῆς εμφανοῦς αυτοῦ παρουσιας· ἣν αει μεν ποιεῖται, μεταβαλλων απο τῆς σαρκος προς το πνεῦμα δια τῶν αρετῶν τους αξιους· ποιησει δε και επι τελει τοῦ αιῶνος, εμφανῶς αποκαλυπτων τα τοῖς πᾶσιν απορρητα". Βλ. και Μαξιμου Ομολογητοῦ, *Περι θεολογιας και τῆς ενσαρκου* ***οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ***", PG 90, 1137BCD.

53. Γ. Σεφερη, *Εμεῖς που ξεκινησαμε*. *Ποιηματα* σ. 37 : "... οι παλαιοι νεκροι ξεφυγαν απ τον κυκλο και αναστηθηκαν και χαμογελανε μεσα σε μια παραξενη ήσυχια".

54. Ιωαννου Δαμασκηνοῦ, *Έκδοσις ακριβὴς τῆς ορθοδοξου πιστεως*, PG 94, 853C.

55. *Ψαλμοι*, 103, 28-30: "Ανοιξαντος σου την χεῖρα τα συμπαντα πλησθησονται χρηστοτητος αποστρεψαντος δε σου το προσωπον ταραχθησονται. Ανταναλεῖς το πνεῦμα αυτῶν και εκλειψουσι και εις τον χοῦν αυτῶν επιστρεψουσι. Εξαποστελεῖς

καί ἡ σχέση του με τίς ἐνέργειες τοῦ ὄντος συνιστοῦν μία νέα πραγματικότητα ἀδιανόητη γιά τήν ἀρχαιοελληνική σκέψη, ὅπου ὅ,τι δημιουργεῖται προέρχεται ἀπό τήν οὐσία ἑνός αἰσθητοῦ ἤ ἰδεατοῦ πράγματος.

Ὁ ἄνθρωπος δέν ξεδιψᾶ πιά μέ τή γνώση καί τό μῦθο, ἀλλά "ἡ ἀποκεκαλυμμενη κι ὁλοκληρωμένη ἀλήθεια ἀγκαλιάζει τά πάντα, ξεδιψώντας τίς πιό βασικές ἐφέσεις τῆς ψυχῆς"[56]. Ὁ βυζαντινός πολιτισμός προσπορίζει κάθε δυναμική ἐντελέχεια τῆς ψυχῆς. Ἡ προσήλωση πρός τά πνευματικά πράγματα καί ἡ διαρκής ἀναδίφηση σέ ἐρευνητικές ἀξίες θά ἑνώσουν ὅλον το βυζαντινό κόσμο ἀπό τόν αὐτοκράτορα μέχρι καί τόν τελευταῖο πολίτη. Οἱ θησαυροί τοῦ πνεύματος θά αποκαλύπτονται συνεχῶς κάι θά στερεώνουν τήν ὀμορφιά τῆς ἔρευνας.

Ὑπό τήν παραπάνω θεώρηση μποροῦσε πιά ὁ χριστιανισμός νά θέσει τίς στέρεες βάσεις γιά τήν ἱστορική του διαδρομή. Κατάφερε νά μεταπλάσσει τούς τεχνικούς ὅρους τῆς ἑλληνικῆς παιδείας ὑπό τό φῶς τῆς θεολογίας, ἐτσι ὥστε νά ἐπιδείξει μία λειτουργική συνεκφορά τοῦ περιρρεοντος πολιτιστικοῦ κλίματος. Μποροῦσε δηλ. νά ἐκφράσει μέ μια οἰκουμενική, ἑνιαία γλώσσα (παραβολική, φιλοσοφική, συμβολική) τήν ἀληθεια γιά τήν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ στήν κτίση καί τήν ἱστορία[57]. Ἔτσι, μπόρεσε τελικά, καί ἑνοποιήθηκε καθολικά τό φυσικό μέ τό μεταφυσικό, ὁ οὐρανός καί ἡ Γῆ, ἡ ἱστορία καί ἡ αἰωνιότητα[58]. Ἔτσι, μπολιάστηκε καί ἡ ἱστορία μέ τήν ἀλληγορική διάσταση τῶν γεγονότων της, τά ὁποῖα ἑρμηνεύτηκαν μέ ἄξονα τή δυναμική κίνηση τῆς ζώσας πραγματικότητας ἀπαλλαγμένης ἀπό νομοτελειακές σταθερές ἑνός ἀκινήτου κόσμου.

Αὐτή ἡ συνεκφορα μαρτυροῦσε καί τήν ἀνοιχτή δράση καί κίνηση τοῦ ζῶντος ἐκκλησιαστικοῦ σώματος ἐνταγμένου στήν ἱστορική του συνέχεια. Μόνο μέσα στό περιρρέον περιβάλλον τῶν

τό πνεῦμα σου καί κτισθήσονται καί ἀνακαινιεῖς τό πρόσωπον τῆς γῆς".

56. Β. Τατάκη, *Ἡ ἑλληνική καί πατερική βυζαντινή φιλοσοφία*, σ. 16.

57. Ν. Ματσούκα, *Ἱστορια τῆς Φιλοσοφιας*, σ. 389:". . . .ἡ γνωση τῆς ἀποκάλυψης εἶναι πεῖρα, που τή γευονται μέσω τῶν θεοφανειῶν μέ ἄμεση θέα καταρχήν οἱ χαρισματικοί φορεῖς, δηλ. οἱ προφῆτες, οἱ ἀπόστολοι καί οἱ ἅγιοι καί τή μεταδίδουν στό ἐκκλησιαστικό σῶμα μέ λόγο καί μυστηριακές πράξεις".

58. Ν. Ματσουκα, *Το προβλημα τοῦ κακοῦ*, σ. 57: "Στά μάτια τοῦ χριστιανοῦ ὅλη ἡ κτίση δέν εἶναι ἀντικειμενο ἑνός ἐγωκεντρικοῦ θεάματος, ἀλλά μέθεξη στήν ἄκτιστη θεια χάρη". Βλ. και Β. Τατάκη, *Ἡ ελληνικη και πατερικη βυζαντινη φιλοσοφια*, σ. 82: " Ἄς σημειώσουμε τήν ἰδέα τοῦ ἀπείρου, ἀκατανόητη γιά τήν ἑλληνική σκέψη, πού τή θεωροῦσε σύμβολο ἀταξίας καί μή ὄντος, γινεται κατανοητή στή χριστιανική σκέψη πού τή θεωρεῖ σάν εἰδική ἰδιότητα τοῦ Θεοῦ, τοῦ ὄντος".

διωγμῶν, τῆς φιλοσοφίας, τῆς θύραθεν παιδείας καί τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ, πού διαλέγονται μέ τήν ἱστορική πορεία τῆς Ἐκκλησίας, μπορεῖ κανείς νά ἀντιληφθεῖ τήν κυοφορούμενη πολιτιστική ἐκφορά τῆς περιόδου πού ἐρευνοῦμε[59].

Σε αὐτήν τήν διαρκή κινητική δράση ὁ χρόνος, συγκεφαλαιώνοντας τό γίγνεσθαι τοῦ παρελθόντος καί τοῦ μέλλοντος στόν ἑτερούσιο ὑποκειμενικό ἐμπειρισμό τῆς παροντικῆς ἱστορικότητας[60], θέτει τίς προϋποθέσεις γιά μία ελεύθερη ὑπαρκτική δυνατότητα τοῦ προσώπου νά ὑπερκεράσει τούς περιορισμούς τῆς ἀριθμητικῆς τάξης καί νά βιώσει τήν ἐλευθερία τῆς στιγμῆς. Ἡ βίωση τῆς μοναδικῆς καί ἀνεπανάληπτης στιγμῆς στό διαρκές γίγνεσθαι, δημιουργεῖ μία ἐνεργητική δυνατότητα νά ἐκφράσει μία ἀνεπανάληπτη σχέση μέ τόν περιβάλλοντα κόσμο καί νά δράσει ἐλεύθερα καί δημιουργικά στή διαδρομή τῆς ἱστορικῆς του αὐτοσυνειδησίας.

Ὁ χρόνος τελικά ἐξαρτᾶται ἀπό τήν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου νά περιορίζει τή σχέση του ἤ ὄχι μέ τά ὅρια τοῦ κόσμου σέ μία προσωπική, ἐμπειρική συνάντηση μέ τό κοσμικό γεγονός. Ἕνα γεγονός, πού στά πλαίσια τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς, ἀποτελεῖ ἕνα πεδίο συνεχοῦς ἀναμονῆς. Τά ἀναμενόμενα παραμένουν μία συνεχής ἔλευση τῶν ἁγιοπνευματικῶν ἐνεργειῶν[61] καί προσπορίζουν τήν περιοχή τῆς ἀγαθοτοπίας[62]. Ὁ χρόνος οὐσιαστικά ἀποτελεῖ ἕναν τόπο συγκερασμοῦ τῆς ὑπαρξιακῆς ἑνότητας τοῦ προσώπου καί τῆς ἁρμονικῆς μεσότητάς του, δημιουργώντας τίς προϋποθέσεις μιᾶς ἀνοιχτῆς ἱστορικότητας μέ κύριο πόλο τήν ελεύθερη ἔκφραση τῆς αὐτοσυνειδησίας τοῦ πορευόμενου σώματος. Μιᾶς ἐλεύθερης

---

59. P. Brown, *Ὁ κόσμος τῆς ὕστερης ἀρχαιοτητας 150-750 μ.χ.*, σ. 71: "Ἡ ἄνοδος τοῦ χριστιανισμοῦ δέν μπορεῖ νά ἀπομονωθεῖ ἀπό τίς κοινωνικές αλλαγές. . .".

60. M. Conche, *Temps et Destin*, σ. 109: "Τό παρόν εἶναι πλούσιο σ' αὐτό πού συγκρατεῖ ἀπό τό παρελθόν, ἀποτελεῖ δέ τό κύριο σῶμα ἑνός μέλλοντος, τό ὁποῖο ἀναγγέλλεται καί εἶναι πιθανό νά ζήσει κανείς".

61. Ν. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική θεολογια Γ'*, σ. 236:"Τὰ ἀναμενόμενα κατοπινά γεγονότα πάντοτε εἶναι ἡ πρόοδος τῶν πρώτων καί τῶν ἐσχάτων .. . . Ἡ ἐκκλησιαστική παράδοση διαρκῶς ἐπιμένει στόν τονισμό ἑνός μελλοντικοῦ ἀγαθοῦ, πού χάθηκε πρόωρα καί μέλλει νά τελειωθεῖ σέ μελλοντική πορεία στούς κόλπους τοῦ Ζωντανοῦ Θεοῦ, πού στέλνει συνεχῶς τίς ἐνέργειές του στά δρώμενα τῆς Ἐκκλησίας".

62. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρός Θαλάσσιον περί διαφορων ἀπόρων τῆς θείας Γραφης*". Ἡ πάλιν,ἐπειδή πάντων τῶν σωζομένων ὁ Θεός ἐσται τόπος, απερίγραφός τε καί αδιάσπαστος καί ἄπειρος, πᾶσι πάντα γινόμενος κατά τήν ἀναλογίαν τῆς δικαιοσύνης. Μᾶλλον δέ κατά τό μέτρον τῶν μετά γνώσεως ὑπέρ δικαιοσύνης ἐνταῦθα παθημάτων, ἑαυτόν ἑκάστῳ καταδωρούμενος".

ἔκφρασης, πού συνεχῶς κατακτᾶται, διαμορφώνοντας ἕναν ἀτέρμονο ἀγῶνα πάλης ἐναντια στίς δυνάμεις τοῦ μηδενός[63].

Σέ αὐτήν τήν ἱστορική διαδρομή καί στό ὀντολογικό πλαίσιο ἀναφορᾶς, ἡ "ῥοώδης" καί ἀλλοιωτική[64] κίνηση τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ μία διηνεκή πορεία, ἡ ὁποία δέν τερματίζει οὔτε στό θάνατο[65] οὔτε στήν οὐράνια πολιτεία[66]. Ἡ πορεία πρός τήν τελειότητα δέν ἔχει "ὅρια"[67]. Σ᾽ αὐτήν τήν πορεία ἡ στάση καί ἡ κίνηση ἀλληλοπεριχωροῦνται[68] πρός "τό ἀεί προκοπτειν ἐν τῷ ζητεῖν καί τό μηδέποτε τῆς ἀνόδου παύεσθαι, τοῦτό ἐστιν ἡ ἀληθής τοῦ ποθουμένου ἀπόλαυσις. . ."[69]. Ἡ δυναμική τῆς

---

63. Ν. Ματσουκα, *Το προβλημα τοῦ κακοῦ*, σ. 62: "Ἐλευθερία ὑπάρχει ὅπου υφίσταται προσωπική ζωη, καί ἄρα ὅπου αναδύεται ἡ συνείδηση τῆς ὕπαρξης ἀνάμεσα σέ δύο ἀβύσσους στό μηδέν καί στήν τελείωση".

64. Γρηγοριου Νυσσης, *Περι ψυχῆς καί Ἀναστασεως*, PG 46, 141A:"Τίς γάρ οὐκ οἶδεν, ὅτι ῥο τινι προσεοικεν ἡ ανθρωπινη φυσις από γενέσεως εἰς θάνατον ἀεί διά τινος κινησεως προϊοῦσα, τότε τῆς κινήσεως ληγουσα, ὅταν καί τοῦ εἶναι παύσεται; Ἡ δε κινησις αὕτη οὐ τοπικη τις εστι μεταστασις (οὐ γάρ ἐκβαίνει ἑαυτήν ἡ φύσις), ἀλλά δι᾽ ἀλλοιώσεως ἔχει τήν πρόοδον".

65. Γρηγοριου Νυσσης, *Προς τους Πενθοῦντας*, PG 46, 521 B: " ἐπεί οὖν ἰδιόν ἐστι θανατου τό ἄπρακτον τε και ἀνενέργητον". Βλ. καί Ὀ. Ἐλύτης, *Ποιήματα, Τά ἐλεγεία στην ὀξωπετρα*, σ. 571:". . . ὁ θανατος, ὁ ποντος, ο γλαυκός, ὁ ατελεύτητος, ὁ θάνατος, ὁ ἥλιος, ὁ χωρίς βασιλέματα".

66. Γρηγοριου Νυσσης, *Λογος εἰς τους κοιμηθέντες* , Jaeger, IX,σ. 53, στχ. 3-5:"Τί οὖν ξενιζόμεθα πρός τον θάνατον, οὐ ἀπεδειχθη μελέτη διηνεκής καί γυμνάσιον ἡ διά σαρκος οὖσα ζωη;". Βλ. καί Γρηγορίου Νύσσης, *Προς τους Πενθοῦντας*, PG 46, 521B:"πρός γάρ το μέλλον ἐκ τοῦ παρωχηκοτος τῆς ζωῆς παντοτε κινουμένης". Βλ. και Μ. Ματσουκα, *Δογματικη και Συμβολικη Θεολογία Β"*, σ. 544:". . . ἡ παραδείσια ζωή εἶναι καταρχην πορεια για τελείωση, καί μετά τό τέρμα μία συνεχής προκοπή, μια διαρκης εκλαμπρυνση τῶν λογικῶν πλασμάτων ὡς θεόμορφων προσώπων.

67. Γρηγοριου Νυσσης, *Περι τελειοτητος*, PG, 46, 285CD:"νυνί δέ τό κάλλιστον τῆς τροπῆς ἔργον ἡ εν τοῖς ἀγαθοῖς εστιν αὔξησις, πάντοτε τῆς πρός τό κρεῖττον ἀλλοιώσεως ἐπι τό θειότερον μεταποιουσης τον καλῶς ἀλλοιούμενον . . . . Αὐτίκα γαρ εστίν ὡς αληθῶς τελειότης, τό μηδεποτε στῆναι πρός τό κ ρεῖττον αὐξανόμε ον , μηδέ τινι πέρατι περιορίσαι τήν τελειότητα".

68. Γρηγοριου Νυσσης, *Εἰς τον βιον Μωϋσεως, Λόγος Β'*, Jaeger, VII, I, σ. 118, στχ. 3-8: "Τοῦτο δε το παντων παραδοξοτατον, πῶς τό αυτό καί στασις ἐστι καί κίνησις, ὁ γαρ ανιων παντως οὐχ ισταται και ὁ ἑστώς οὐκ ανέρχεται, ἐνταῦθα δέ διά τοῦ ἑστάναι το αναβῆναι γινεται τοῦτο δε εστιν ὅτι ὅσω τις παγίως τε καί ἀμεταθέτως εν τῷ ἀγαθῷ διαμένει, τοσούτω πλέον τόν τῆς ἀρετῆς διανύει δρόμον".

69. Γρηγοριου Νυσσης, *Ἀσμα Ασματων*, Jaeger, VI, σ. 369, στχ. 24 καί 370 στχ. 1-2. Βλ. και Γρηγοριου Νύσσης, *Εἰς τον βιον Μωϋσεως, Λογος Β'*, Jaeger, VII, I, σ. 118, στχ.

κίνησης σπάει τόν κύκλο καί κατανοεῖται σέ μία διαρκή καί συνεχή ἀνακάλυψη καί μετοχή τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ ὑπερβαίνοντας ἔτσι τό στατικό τῆς κλειστῆς πορείας τοῦ ὄντος.

Ἡ λειτουργική σχέση καί δυναμική τοῦ κάθε ὄντος, πού ἐκφαίνεται μέ ἄξονα τήν ὑπαρξιακή λειτουργική ἑνότητα τῆς κτίσης, συνιστᾶ καί τό βαθμό τῆς σχέσης του μέ τή μετοχή του ἀνάλογα μέ τή δεκτικότητά του στίς θεῖες ἐνέργειες[70]. Τό κτιστό ὄν θά συναντηθεῖ ἐμπειρικά μέ τήν ἐνέργεια τοῦ ὄντος ὄντας σέ ἕναν ἀδιάστατο τόπο συνέχειας[71]. Ἔτσι θά φανερωθεῖ ὁ κόσμος ἀπέναντι στήν προσωπική ἑτερότητα τοῦ ἀνθρώπου. Ἔτσι ὁ τόπος θά γίνει τρόπος σχέσης καί συνάντησης τοῦ κτιστοῦ καί τοῦ ἀκτίστου[72].

Σέ αὐτήν τή συνάντηση, ὁ χρόνος ὁ ἀληθινός, ὅπως καί ὁ τόπος ὁ ἀληθινός, πλημμυρίζει ἀπό αἰωνιότητα[73]. Τά πάντα βρίσκονται σέ μία "πλήρη καί ἱερή χαρά"[74], ὅπου ἡ αἰωνιότητα δέν ἀποτελεῖ "ἄρνηση τοῦ χρόνου, ἀλλά ἀπόλυτη ὁλοκλήρωση, σύναξη καί ἀποκατάστασή του"[75].

Τελικά, μέσα ἀπό τήν ἑρμηνευτική τῆς ἀποκαλυπτικῆς κίνησης τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο καί στίς ἱστορικές ἐκφάνσεις, μποροῦμε

3-4: "Τοῦτο δέ τό πάντων παραδοξότατον πῶς τό αὐτό καί στάσις ἐστί καί κίνησις".

70. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἔκδοσις ἀκριβής τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως*, PG 94, 1056C: ". . . καί δῆλον, ὅτι οὔτε εἶναι οὔτε γιγνώσεσθαι τήν φύσιν δυνατόν ἐνεργείας δίχα· δι᾽ ὧν γάρ ἐνεργεῖ ἕκαστον, τήν οἰκείαν φύσιν πιστοῦται, ὅπερ ἐστι μή τρεπτόμενον".

71. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περί πίστεως, Ὀρθοδόξου*, PG 94, 852A:"τόπος θεοῦ ἔνθα ἔκδηλος ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γίνεται". Βλ. καί Χρ. Σταμούλη, *Κάλλος τό ἅγιον,* σ. 289:"Ἐδῶ, ὅπου καί ὁ χρόνος φανερώνεται ὡς 'τόπος' τῆς συνάντησης τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Δημιουργό, ὁ τόπος τῆς πραγματοποίησης τοῦ σχεδίου τῆς δημιουργίας τοῦ ἀγαθοῦ Θεοῦ".

72. Ν. Ματσούκα, *Παλαιάς καί Καινῆς Διαθήκης, σημεῖα καί νοήματα,* σ. 573:"Ὅμως ἡ πατερική θεολογία -πού ὡς μεταθεολογία γίνεται φιλοσοφία-στηριζόμενη στόν προφητικό λόγο βάζει σέ δεύτερη σειρά καί τάξη αὐτά τά δύο δεκανίκια, καί ἐγκαινιάζει μία ἄλλη διάκριση, τῷ ὄντι ρωμαλέα· τή διάκριση μεταξύ κτιστοῦ καί ἀκτίστου. . . ". Βλ. καί Χρ. Σταμούλη, *Κάλλος τό ἅγιον* , σ. 137: "Τό ἄκτιστο καί τό κτιστό πραγματοποιοῦν τή σχέση κοινωνίας τους ἐξαιτίας τῆς ἀποκαλυπτικῆς πράξης τοῦ Θεοῦ, πού προηγεῖται, καί τῆς ἐλεύθερης κατάφασης τοῦ κτιστοῦ στήν κλήση τοῦ Θεοῦ πού ἀκολουθεῖ".

73. Χρ. Σταμούλη, *Κάλλος τό ἅγιον*, σ. 164: " Ὁ τόπος ὁ ἀληθινός, ὅπως ἄλλωστε καί ὁ χρόνος ὁ ἀληθινός, εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός, αὐτός πού κάνει κάθε τόπο καί κάθε χρόνο νά ἀληθεύουν ξεπερνώντας τά ὅρια τῆς σχετικοποίησης καί τῆς διαίρεσης".

74. Α. Σμέμαν, *Ἡμερολόγιο*, σ. 18.

75. Α. Σμέμαν, *Ἡμερολόγιο*, σ. 33.

νά συναντοῦμε καί νά μετέχουμε διαρκῶς στίς θεῖες ἐνέργειες. Σέ αὐτή τήν κινητοδυναμική σταυρική πορεία, ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νά μυσταγωγεῖται στό ἀνεξάντλητο μυστήριο τῆς θεότητας, στήν ἐμπειρία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γίγνεσθαι καί νά ἀπεργάζεται τίς ἐνέργειές της σέ μία συνεχή ἁγιοποιητική πορεία.

Ὁρισμένα συμπεράσματα

Σέ κάθε ἱστορική περίοδο, ἡ παρατήρηση τῆς κοσμικῆς πραγματικότητας ἀποτελεῖ μία διαρκή ἀνάγκη τοῦ ἀνθρώπου, προκειμένου νά ἀναδείξει τή διαρκή μεταβολή καί κίνησή του στό ἱστορικό γίγνεσθαι.

Μία κίνηση ὅμως πού στήν κλασική ἀρχαιότητα φάνηκε πῶς δέν εἶχε μία ὀντολογική πρόταση ἐνταγμένη στή διαρκή διαπάλη τοῦ προσώπου, ἀφοῦ τό Εἶναι τοῦ κοσμικοῦ γίγνεσθαι ὑπάρχει παντοντινά ὑπό τό βλέμμα τῆς παρατήρησής του καί κατά συνέπεια τό ἐμπειρικό "ἄγγιγμα"τῆς ἱστορίας ἐνέχει μία ἀντικειμενική διάσταση ἑδραζόμενη σέ αἰτιώδεις ἀπαρχές καί λογικές συνεκφορές. Ἡ ἀντικειμενοποίηση τοῦ χρόνου συνιστᾶ μία ποσοτική περιοχή, ὅπου τά πάντα περιέχονται ἐντός της. Τό ἀνυπέρβλητο τῶν κτιστῶν ὁρίων καθορίζει καί τή στατική θέση τοῦ παρατηρητῆ -ὑποκειμένου. Ἡ νομοτελειακή δομή τῆς κτιστῆς πραγματικότητας πειθαναγκάζει τό ὑποκείμενο νά περιχαρακωθεῖ σέ ἕνα αὐτάρκες πεδίο, ὅπου ἡ ζήτηση τοῦ ἀδιάστατου χώρου μοιάζει νά 'ναι ἕνα ἀδειανό τοπίο χωρίς προοπτική. Ἔτσι, ἡ περιχώρηση τοῦ ἄδειου τοπίου δημιουργεῖ μία ἐπικρεμμάμενη ἀπουσία ὀντολογικοῦ περιεχομένου.

Ἡ Ὀρθόδοξη θεολογία ἀπό τήν ἄλλη, μπόρεσε νά ξεπεράσει τά φθοροποιά ὅρια τοῦ χρόνου καί νά ὑπερβεῖ τήν κτιστή πραγματικότητα προσδίδοντας ἕνα ὀντολογικό περιεχόμενο στόν τρόπο σχέσης τοῦ προσώπου μέ τήν αἰτιώδη ἀρχή του (σχέση κτιστοῦ-ἀκτίστου). Στά πλαίσια αὐτά, ἡ ἱστορική διαδρομή τοῦ προσώπου θά ἑρμηνευτεῖ ὡς μία πληρωματική σχέση ἐλεύθερης κίνησης μέ ἄξονα τό αὐτεξούσιο καί τή δυναμική τῆς συνεχοῦς κίνησης τοῦ δρῶντος ἀνθρώπου πρός τά ἀτέλεστα ὅρια τῆς ἀγαπητικῆς φορᾶς πρός τόν ἀποκαλυπτόμενο "τόπο" τοῦ Θεοῦ[76]. Αὐτή τή διαρκή παλινδρόμηση τοῦ προσώπου θά μετρήσει χρόνος συνιστώντας ἔτσι τή μανιακή δύναμη τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος. Τό ἀδιάστατο παρόν τῆς ἀγαθοτοπίας θά σχετικοποιήσει κάθε χρονική μέτρηση καί θά εἰσάγει μία νέα ὀντολογική προοπτική

---

76. Γρηγορίου Νύσσης, *Εις τόν βιον Μωϋσέως*, PG 44, 405 AB:"Τοσοῦτον ἐστίν ὁ παρ ἐμοί τόπος ὥστε τόν ἐν αὐτῷ διαθέοντα μηδέποτε δυνηθῆναι λῆξαι τοῦ δρόμου".

συνυφασμένη μέ τό συναρπαστικό παρόν τῆς διαρκοῦς πληρότητας. Μιᾶς ἄμετρης πληρότητας, πού ἔχει τήν ἀπαρχή της στό καθολικό καί ἑνιαῖο ἐρωτικό γεγονός[77], στό ὁποῖο κινεῖται καί ἐξελίσσεται ὁλόκληρη ἡ κτίση.

77. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περι διαφόρων ἀποριων*, PG 91, 1260AB: " Ὡς μέν ἔρως ὑπάρχον τόν θεῖον καί ἀγάπη κινεῖται, ὡς δέ ἐραστον και ἀγαπητόν κινεῖ πρός ἑαυτό πάντα τά ἐρωτος και ἀγάπης δεκτικά. Καί τρανότερον αὖθις φάναι· κινεῖται μέν ὡς σχέσιν ἐμποιοῦν ἐνδιάθετον ἔρωτος και ἀγάπης τοῖς τούτων δεκτικοῖς, κινεῖ δέ ὡς ἑλκτικόν φύσει τῆς τῶν ἐπ᾽ αὐτῷ κινουμένων ἐφέσεως".

Abstract - Resume

Dans cette etude, ecrite en forme d' article, nous avons tente d' interpreter la semantique du temps- en tant que trait intrinseque des limites crees, -en la traitant comme faisant partie de la diachronie historique. La recherche de la nature du temps a chaque periode historique, trahit en meme temps, la protase ontologique que celle-ci lui attribut.

Ainsi nous avons demontre, dans la litterature de la Grece antique, un champ de reference de nature statique, auquel se refert le devenir cyclic. La notion de la revolution existe, en tant que necessite inexorable. Les faits se repetent grace au determinisme qui preserve leur caractere repetif, et confere au devenir cosmique, une coherence inembralable.

Dans le cadre de cette conception metrique et geometrique du processus cosmique, l' objectivation des actions du sujet, confere a la creation d' un modele absolu d' une realite sans qui vient assister toujours a toute perspective individuelle qui veut s' adapter aux pincipes canonisees de la cite ideale. L' histoire projete a cette rotation une reference quantitative et inclut le contenant de l' allienation temporelle concernant chaque mouvement humaine.

Par contre, la tradition Jouive est marquee par la perspective linneaire de l' histoire. Tous les faits ayant pour but le salue du peuple elu se trouvent dans le temps accompli et c' est ainsi qu'ils se remplissent de signification par le Verbe incorporel. Temps et evenement coexistent dans le cadre d' une relation de reciprocite et se presentent dans la vie des Jouifs sous un ordre des temps successifs. Tout entier le rajectoire historique de l' Ancien Testament, sc prcsente commo l' origino de l' economic divine. Dans ce contexte,la presence de la Parole, trace l' itineraire apocalyptique et linneaire, qui conduira la creation et l' histoire entiere a l' edification de l' unification ekklesiastique.

En fin, la theologie orthodoxe des peres, va transformer les definitions techniques de l' education grecque en exprimant a travers un langage ecoumenique et unique la verite concernant l' apocalypse du Dieu sur la creation et l' histoire. Dans cette dimension de l' action ouverte et du mouvement du corps ecclesiastique vivant, le temps se met a recapituler les origines du passe et de l' avenir, dans le subjectivisme emmpeirique de l' historicite presentielle.

Le dynamisme du mouvement perpetuel de l' etre, rompt le cycle du determinisme et tende a une perpetuelle et sans repit decouverte et participation aux actes du Dieu, en transgressant le statisme de l' itineraire fermee. L' itincrairc historique de la personne scra accomplic a travers le trajct amoureu qui mene au " lieu" qui se devoile qui n' est pas autre que celui du Dieu.

Βιβλιογραφία

Πηγές

Γιά τά ἔργα τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης χρησιμοποιήθηκε ἡ ἔκδοση τοῦ Migne J. P. (Paatrologiae Cursus Campletus), Patrologiae Graeca (PG), τ.μ. 44-45-46, ὅπως καί ἡ ἔκδοση τοῦ W. Jaeger. Γιά τά ἔργα τῶν ὑπόλοιπων Ἁγίων πατέρων χρησιμοποιήθηκε ἡ PG τοῦ Migne J.P.

Γιά τά ἔργα τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων παραθέτουμε τίς παρακάτω ἐκδόσεις

Ἀριστοτέλους, *Φυσικά*

Aristotelis, *Physica*, ed. Ross. W.D. , Oxford Classical Texs, Osford 1950.

Ἀριστοτέλους, *Μετά τά φυσικά*

Aristotelis, *Metaphysica*, ed. Jaeger W., Oxford Classical Texts, Oxford 1967.

Ἀριστοτέλους, *Προβλήματα*

Aristotelis, *Problems*, ed. Bekker I., Oxford Classical Texts, Oxonii 1961.

Die fragmente der Vorsokratiker, I-III, ed. Diels H., Kranz W., Ireland 1972.

Ἡροδότου, *Ἱστορίαι*

Herodotus, *Histories*, I, ed. Legrand Ph. E., Les Belles Lettres, Paris 1946.

Ἡσιόδου, *Ἔργα καί Ἡμέραι*

Hesiodi, *Opera et dies*, ed. Solmsen F., Oxford Classical Texts, Oxonii 1990.

Πλάτωνος, *Opera*, ed. Burnet J., (1-5), Oxford Classical Texts, Oxonni 1900-1907.

Ἑλληνόγλωσσες μελέτες

G. Agamben, *Χρόνος καί ἱστορία*, μετάφραση Δ. Ἀρμάος, ἐκδόσεις Ἴνδικτος, Ἀθήνα 2003.

Βαμβακᾶ Κ., *Οἱ θεμελιωτές τῆς δυτικῆς σκέψης*, ἐκδόσεις Πανεπιστημιακές Κρήτης, Ἡράκλειο 2001.

Vegetti M., *Ἱστορία τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας*, μετάφραση Γ. Δημητρακοπούλου, ἐκδόσεις Ἑστία, Ἀθήνα 2000.

Βεϊκου Θ., *Οἱ Προσωκρατικοί*, ἐκδόσεις Ἑλληνικά Γράμματα, Ἀθήνα 1998.

Brown R., *Ὁ κόσμος τῆς ὕστερης ἀρχαιότητας 150-750 μ.Χ.*, μετάφραση Ε. Σταμπογλῆ, ἐκδόσεις Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα 1998.

Γιανναρᾶ Χ., *Σχεδίασμα εἰσαγωγῆς στή φιλοσοφία*, ἐκδόσεις Δόμος, Ἀθήνα 1990.

Γιανναρᾶ Χ., *Τό πρόσωπο καί ὁ ἔρως*, ἐκδόσεις Δόμος, Ἀθῆνα 987.

Γιανναρᾶ Χ., "Στάση ἀεικίνητη ἐν φάτνῃ", *Καθημερινή*, 21-12-2003, σ. 22.

Ἐλύτης Ὀ., *Ποιήματα, Τά ἐλεγεῖα στήν ὀξώπετρα*, ἐκδόσεις Ἴκαρος, Ἀθήνα 2002.

Καλαντζάκη Σ., *"Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεός"*, ἐκδόσεις Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2001.

Kirk G.S. , *Οἱ προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μετάφραση Δ. Κούρτοβικ, ἐκδόσεις Μορφωτικό Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, Ἀθήνα 1988.

Λιάλιου Δ., *Ἐκκλησία, Κόσμος, Ἄνθρωπος*, ἐκδόσεις Πουρναρᾶ, Φιλοσοφική καί Θεολογική Βιβλιοθήκη 45, Θεσσαλονίκη 2000.

Μαντζαρίδη Γ., *Χρόνος καί ἄνθρωπος*, ἐκδόσεις Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1992.

Μαντζαρίδη Γ., *Κοινωνιολογία τοῦ χριστιανισμοῦ*, ἐκδόσεις Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1999.

Ματσούκα Ν., *Δογματική καί Συμβολική θεολογία Β', ἔκθεση τῆς Ὀρθόδοξης πίστης*, Φιλοσοφική καί Θεολογική Βιβλιοθήκη 3, ἐκδόσεις Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1985.

Ματσούκα Ν., *Δογματική καί Συμβολική θεολογία Γ'*, Φιλοσοφική καί Θεολογική Βιβλιοθήκη 34, ἐκδόσεις Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2001.

Ματσούκα Ν., *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας*, ἐκδόσεις Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2002.

Ματσούκα Ν., *Παλαιᾶς καί Καινῆς Διαθήκης σημεῖα καί νοήματα*, Φιλοσοφική καί Θεολογική Βιβλιοθήκη 49, ἐκδόσεις Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2002.

Ματσούκα Ν., *Τό πρόβλημα τοῦ κακοῦ*, ἐκδόσεις Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1994.

Ματσούκα Ν., *Λόγος καί μῦθος*, ἐκδόσεις Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη

1994.
Μπαδογιαννάκι Γ., *Χρόνος: όδοιπορικό χωρίς τέλος*, ἐκδόσεις Πορεία, Ἀθήνα 2000.
Μπέγζου Μ., *Δοκίμια φιλοσοφίας τῆς θρησκείας*, ἐκδόσεις Γρηγόρη, Ἀθήνα 1991.
Μπουλώνη Χ., *"Στόν ἔναστρο θόλο Ὁμήρου καί Ἡσιόδου"*, *Καθημερινή, Ἑπτά Ἡμέρες*, 2 Μαρτίου 2003 (ἔνθετο), σ.σ. 2-5.
Σεφέρη Γ., *Ἐμεῖς πού ξεκινήσαμε, Ποιήματα*, ἐκδόσεις Ἴκαρος, Ἀθήνα 1992.
Σμέμαν Ἀ., *Ἡμερολόγιο*, ἐκδόσεις Ἀκρίτας, Ἀθήνα 2002.
Σταμούλη Χρ. , *Κάλλος τό ἅγιον*, ἐκδόσεις Ἀκρίτας, Ἀθήνα 2004.
Τατάκη Β., *Ἡ ἑλληνική καί πατερική βυζαντινή φιλοσοφία*, ἐκδόσεις Ἁρμός, Ἀθήνα 2000.
Φλωρόφσκυ Γ., *Δημιουργία καί Ἀπολύτρωση*, μετάφραση Π.Κ. Πάλλη, ἐκδόσεις Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1983.

Ξενόγλωσσες Μελέτες

Ariotti P.E. , " The Concept of Time in Western Antiquity" , *The study of Time*, (Frazer J.- Llawrence N.), 1975, σ.σ. 70-78.
Châtalet F., " Le Temps de l' histoire et l' évolution de la fonction historienne", *Journal de Psychologie*, 53 (1956), σ.σ. 355-378.
Conche M., *Temps et Destin*, ἐκδόσεις Editions de M' égare, Paris 1980.
Eliade M., *The myth of the eternal return: or cosmos and history*, ἐκδόσεις Priceton University Press, Princeton 1971.
Freiburg Br. " Time in the writing of History" Perceptions and Structures" *Storia della Storiografia*, 28 (1995), σ.σ. 3-15.
Guitton J., *Le Temps et l' Eternité chez Plotin et Saint Augustin*, ἐκδόσεις Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1971.
Cuthrie W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, ἐκδόσεις At the University Press, Cambridge 1965.
Kracauer S., " Time and History" *History and Theory*, 64 (1966), σ.σ. 65-78.
Möller A., " Time in the Writing of History: Perceptions and Structures", *Storia dela Storiografia*, 28 (1995), σ.σ. 3-15.
O' Brien A., *Empedocles' cosmic Cycle: a reconstruction from the Fragments*, and secondary sources, ἐκδόσεις Cabridge U.P., London 1969.
Raut C. " Theories of Time in Ancient Philosophy", *Aspects of Time*, (Patrides C.), Manchester 1976, σ.σ. 21-32.
Seligman P., *The Apeiron of Anaximander: a study in the origin and function of metaphysical ideas*, ἐκδόσεις Greenwood Press, Westport 1975.
Starr Ch., " Historical and Philosophical Time" , History and Theory, 29, (1966), σ.σ. 24-35.

Strasburger H., " Herodotus Zeitrechnung", *Historia*, 5 (1956), σ.σ. 129-161.

West M.L., *Hesiod' s Works and Days,* εκδόσεις At the Clarendon Press, Oxford 1981.

Whitrow W. J., *Time in History,* εκδόσεις Oxfrod University Press, G.B. 1988.

Ἰωάννου Γ. Πήλιουρη
Μεταπτυχιακοῦ Θεολόγου

Προπατορικό ἁμάρτημα καὶ Θεολογία[1]

Κριτικὴ θεώρηση

Α. Περὶ μεθόδου

Τὸ θέμα τῆς πτώσης ἀποτελεῖ ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ ἀκανθώδη τῆς Θεολογίας, καθότι ἡ ἀφήγηση τῆς Γένεσης (Γέν. β' 8, 9β-14, 16-17. γ' 1-24)[2] ἀφενός, ὅπως ἔχει ἀποδείξει ἡ θεολογικὴ ἔρευνα, ἔχει ὑφανθεῖ σὲ μυθολογικὴ βάση[3] καὶ ὅπως σχολιάζει ὁ Julius Gross

---

1. Λόγω τῆς μικρῆς ἔκτασης τῆς μελέτης συστήνουμε στὸν ἀναγνώστη κάποιες ἐξειδικευμένες μελέτες γιὰ μιὰ πιὸ ἐμπεριστατωμένη ἱστορικὴ τεκμηρίωση τοῦ προβλήματος. Ἰωάννου Σ. Ρωμανίδου, *Τὸ Προπατορικὸν ἁμάρτημα*, Ἀθήνα («Δόμος») ²2001. Ἀθανασίου Β. Βλέτση, Τὸ *προπατορικὸ ἁμάρτημα στὴ θεολογια Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ.* Ἔρευνα στὶς ἀπαρχὲς μιᾶς ὀντολογίας τῶν κτιστῶν. Κατερίνη («Τέρτιος»). Williams N. P., *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, London 1927. Tennant F. R., *The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin*, Cambridge 1903. Frey R. P., L' Etat Originel et la Chute de l'Homme d'après les Conceptions Juives au Temps de Jesus Christ, στό «Epitre aux Romains» του J. M. Lagrange, Paris 1950, 113-118. H. Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967.

2. Γιὰ τὴν παλαιοδιαθηκικὴ ἑρμηνεία καὶ συνάφεια βλ. Μ. Δ. Κωνσταντίνου, *Ρῆμα Κυρίου κραταιον*, Θεσσαλονίκη («Πουρναρᾶς») 1998, 86-112. Claus Westermann, *Genesis, Kapitel 1-3*, σειρὰ Biblischer Kommentar Altes Testament, ⁴1999.

3. P. Humbert, «*Mythe de création et mythe paradisiaque dans le second chapitre de la Genèse*», RHPhR 16, 1936, 445-461. Βλ. ἐπίσης Μιλτιάδης Κωνσταντίνου, «Πτώση καὶ σωτηρία», *Σύναξη* 94 (2005), 26-31. Ἡ βιβλικὴ ἔρευνα διακρίνει δύο μὲν διαφορετικὲς ἀναφορὲς γιὰ τὴν πτώση τοῦ ἀνθρώπου στὰ πρῶτα κεφαλαια τῆς Γένεσης, αὐτὴ τοῦ P (Γέν. α' 1-β' 4α) καὶ αὐτὴ τοῦ J (Γέν. β' 4β-γ' 24), ἀλλὰ διαβλέπει σ' αὐτὲς τὶς προσπάθειες τοῦ βιβλικοῦ συντάκτη νὰ ἐναρμονίσει διάφορες παραδόσεις γιὰ

στὴ συστηματικὴ μελέτη του Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas von der Bibel bis Augustinus, «λίγες λέξεις εἶχαν καὶ ἔχουν ἐκτεθεῖ τόσο σὲ παρεξηγήσεις ὅσο ἡ λέξη προπατορικὸ ἁμάρτημα»[4] καὶ ἀφετέρου ἔχει ἐπηρεάσει τὴ διαμόρφωση σύνολης τῆς θεολογίας. Μᾶς προβληματίζει ὅμως ἔντονα τὸ γεγονὸς ὅτι, σχεδὸν ὅλη ἡ πατερικὴ γραμματεία, διαμορφώνει τὴ θεολογικὴ πρωτολογία λαμβάνοντας σοβαρὰ ὑπόψη, σχεδὸν κατὰ γράμμα, τὰ περὶ τῆς πτώσης ποὺ ἀναφέρονται στὴ Γένεση, μὲ τὸ νὰ δέχεται, δηλαδή, τὴν ὕπαρξη ἑνὸς «ἰδανικοῦ» ὑπερ-ἱστορικοῦ ἀνθρώπου πρὶν τὴν «πτώση». Ὑπάρχουν ὅμως καὶ κάποιες πατερικὲς ἑρμηνεῖες ποὺ ἐμφανίζουν κάποια πρωτοτυπία, τὶς ὁποῖες καὶ θὰ σχολιάσουμε (κυρίως τοῦ Γρηγορίου Νύσσης καὶ Μάξιμου Ὁμολογητῆ). Ἐκ τῶν πραγμάτων θὰ ἀναφερθοῦμε μόνο σὲ μεμονωμένα, πλὴν ἀντιπροσωπευτικά, κείμενα Πατέρων, λόγω τοῦ συντετμημένου τῆς μελέτης.

Αὐτὴ ἡ ἐργασία θὰ εἶναι ἕνας διάλογος μὲ τὴν πολυσημία κάποιων πατερικῶν κυρίως θεολογικῶν θέσεων περὶ τῆς πτώσης καὶ γενικότερα τῆς δημιουργίας, καὶ μιὰ ἀπόπειρα, ταυτόχρονα,

---

τὴ δημιουργία καὶ πτώση τοῦ ἀνθρώπου ποὺ δὲν ἦταν ἀρχικὰ ἑνωμένες σὲ μία. Μιλτιάδη Δ. Κωνσταντίνου, *Ρῆμα κυρίου κραταιόν*, Θεσσαλονίκη («Πουρναρᾶς») 1998, 89. Ἐξ ἀρχῆς πρέπει νὰ ποῦμε ὅτι ὁ χαρακτήρας τῶν δύο διηγήσεων εἶναι διαφορετικός. Σάββα Αγουρίδη, *Βιβλικὲς θεολογικὲς μελέτες*, Ἀθήνα («Ἄρτος Ζωῆς») 1993, 191. «Ἐξαιτίας τοῦ ὅτι ἡ μυθικὴ ἀφήγηση παρουσιάζει ἀνθρωπομορφισμούς, δημιουργία τῆς γυναίκας ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ ἄνδρα καὶ ἕνα φίδι ποὺ μιλᾶ, καθίσταται ἀναπόφευκτο τὸ ἐρώτημα σχετικὰ μὲ τὴ μορφὴ τοῦ κειμένου. Γι΄ αὐτὸ ἀπὸ τὸν 18ο αἰ., ἡ ἀπελευθερωμένη πλέον βιβλικὴ ἔρευνα ἔθεσε ἐρωτήματα γιὰ τὸ πῶς πρέπει νὰ κατανοηθεῖ ἡ ἀφήγηση περὶ παραδείσου (Paradieseserzählung)· ὡς ἱστορία, ὡς παράδοση, ὡς ἀλληγορία, ὡς παραμύθι ἢ ὡς μύθος; Ἐρωτήματα ἐπίσης ποὺ ἀνακύπτουν σχετίζονται μὲ τὴν οὐσία τῆς ἀπαγόρευσης, τῆς πτώσης καὶ τῆς ἁμαρτίας, μὲ τὸ πρόβλημα τοῦ σκοποῦ καὶ τῆς πρόθεσης τῆς ἀφήγησης». Martin Metzger, *Die Paradieseserzählung, die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W. M. L. Wette*, Bonn 1959, 1 κ.έ. Pierre Grelot, *Die Ursünde - neu gesehen. Zur Interpretation von Genesis 3*, Koln 1970, 29: «Die christlichen Theologen haben sich daran gewöhnt, Gn 2-3 als einen "historischen" Text zu lessen. Ist dies angesichts des Sinnes, den wir heute dem Ausdruck "historisch" geben, berechtigt?». Ἐπίσης ὁ Michael Schmaus θὰ τονίσει ὅτι ὁ Ἰουδαῖος βλέπει τὴ σωτηρία ἱστορικά, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ θεώρηση τῆς ἑλληνικῆς σκέψης. «Hier wird damit Ernst gemacht, dass das Heil nicht aus der Metaphysik, sondern aus der Geschichte kommt». *Das Paradies*, München 1965, 11. Ἐξ οὗ καὶ ἡ προσπάθεια τοῦ βιβλικοῦ συντάκτη γιὰ ἱστορικὴ κατοχύρωση κάθε θεολογικοῦ γεγονότος.

4. Julius Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas von der Bibel bis Augustinus*, Τόμ. I, München - Basel 1960, 17.

κριτικῆς στάσης ἔναντι τῆς ἑρμηνείας τῆς μυθικῆς ἀφήγησης τῶν Πατέρων, προτείνοντας μιὰ ἀνοιχτὴ θεώρηση, χωρὶς νὰ καταθέτουμε προτάσεις δόγματος, διότι ἡ ἑρμηνεία εἶναι πάντα μιὰ πολυσημία καὶ ἕνας ἐμπλουτισμὸς νοήματος. Ἐπίσης σκοπός μας εἶναι νὰ δοῦμε ἂν ἔχει βιβλικὰ ἐρείσματα ἡ πατερικὴ ἑρμηνευτική, καὶ ἂν ναί, πὼς αὐτὰ ἀξιοποιοῦνται.

Ὅσον ἀφορᾶ τὴ μέθοδο ἔρευνας ποὺ ἀκολουθοῦμε τονίζουμε τά ἑξῆς. Ἂν τὰ κείμενα τῆς Ἁγίας Γραφῆς ἔχουν ὑποστεῖ ἐξονυχιστική ἐπεξεργασία ἀπὸ τοὺς ἐρευνητές, πόσο μᾶλλον τὰ κείμενα τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας θὰ πρέπει νὰ τύχουν τῆς ἴδιας ἀντιμετώπισης, ἀφοῦ αὐτὰ ἀποτελοῦν, συνήθως, ἐπεξεργασία καὶ προέκταση τῶν βιβλικῶν νοημάτων. Ἐδῶ ὀφείλουμε νὰ κάνουμε μιὰ σημαντικὴ παρατήρηση: ἐνῶ μὲ τὴν ἀνάπτυξη τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης ἡ Βίβλος δὲ λαμβάνεται ὑπόψη πάντα κατὰ γράμμα, μὲ τὴν ἀνάπτυξη τῶν πατερικῶν σπουδῶν (δεκαετία 50' καὶ ἑξῆς) δὲ συνέβη τὸ ἴδιο. Ἐνῶ δηλαδὴ ἡ Γραφὴ δὲ διαβάζεται πλέον κατὰ γράμμα, δὲ συνέβη τὸ ἴδιο μὲ τοὺς Πατέρες. Τὸν αὐθεντικὸ λόγο τῆς Ἁγίας Γραφῆς (sola scriptura) ἀκολούθησε mutatis mutandis ὁ αὐθεντικὸς πατερικὸς λόγος[5] Πρέπει νὰ ὑπογραμμίσουμε ὅμως ὅτι ἡ θεοπνευστία τῶν συντακτῶν τῆς Γραφῆς ἀφενὸς καὶ ἡ ἁγιότητα τῶν θεολόγων-ἑρμηνευτῶν Πατέρων ἀφετέρου εἶναι κάτι ποὺ σὲ καμιὰ περίπτωση δὲν μπορεῖ νὰ παρακάμψει τὴν ἱστορικότητα τῆς γλώσσας, τῶν συμβόλων, τῶν συμβολισμῶν, τῶν παραστάσεων, τῶν κοσμοειδώλων κλπ. Λόγω μιᾶς ἐσφαλμένα θεωρούμενης θεοπνευστίας ἢ ἁγιότητας, πολλὲς θεολογικὲς θεωρήσεις τείνουν στὶς ἡμέρες μας νὰ ἀπολυτοποιηθοῦν, ἀποκτώντας μιὰ θεολογικὴ ἀκαμψία.

Ἡ ἑρμηνεία τῆς ἔτσι ἀποκαλούμενης «πτώσης» τοῦ πρώτου ἀνθρώπου (γνωστοῦ ὡς Urmensch) δυσκολεύει ἀφάνταστα, ὅταν διαπιστώσει κανεὶς πώς, ἐνῶ ἤδη ἀπὸ τὸν 2ο αἰ. (Εἰρηναῖος) καὶ 4ο αἰ. (Ἀθανάσιος), μὲ ἀποκορύφωση ὅμως τοὺς Καππαδόκες, ἐκπεφρασμένα πλέον ἔχει γίνει ἡ διάκριση κτιστοῦ-ἀκτίστου[6], ἄρα

---

5. Ἀλλὰ ὅπως εὔστοχα ἐπισημαίνει καὶ ὁ O. Merk, «Das Wort Gottes und die Heilige Schrift sind nicht identisch....Die Heilige Schrift enthält Teile, die nur für eine vergangene Zeit von Belang waren. Daraus ergibt sich als Konsequenz: Nicht alle Teile des Kanon können inspiriert sein». Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὴ Θεολογία τῶν Πατέρων. Otto MERK, «Anfänge neutestamentlicher Wissenschaft im 18. Jahrhundert», στό *Historische Kritik in der Theologie*, Göttingen 1980, 49.

6. Εἰρηναίου Λυῶνος, *Ἔλεγχος και ἀνατροπη τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* 4, 34, PG 7, 1105B. Μ. Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν 1*, 20, PG 26, 53A. G. Τοῦ ἰδίου, *Περὶ τῆς ἐνανθρωπησεως τοῦ Λογου*, PG 25, 101A. Florovsky, *«The Concept of Creation in Saint Athanasius», Studia Patristica 2* (1962), 56 κ.ε. Τοῦ ἰδίου, *«The Idea of Creation in Christian Philosophy»*, Eastern Churches Quarterly 8 (1949), 58 κ.ε. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* PG 44, 184C. Μ. Βασιλείου, *Κατ᾽ Εὐνομίου 3*, PG 29, 660A.

τῆς κτιστότητας καὶ σχετικότητας τῆς δημιουργίας ἀφενὸς καὶ τῆς θεώρησης τοῦ ἀνθρώπου μέσα σὲ ἐξελικτικὰ στάδια ἀνάπτυξης καὶ ὡρίμανσης ἀφετέρου, ὑπάρχουν Πατέρες ποὺ δέχονται τὴν πρό-ἱστορικότητα τοῦ Παραδείσου (εἴτε ὡς χρονικὴ πραγματικότητα εἴτε ὡς τροπική)! Γι᾽ αὐτὸ ἡ σύγχρονη θεολογικὴ ἔρευνα δὲ θὰ πρέπει νὰ ἀντιμετωπίζει συλλήβδην τοὺς Πατέρες, ὑπὸ τὸ πρίσμα μιᾶς ἀκαθόριστης πνευματολογίας, ἐφόσον αὐτὴ δὲ δεσπόζει πάντα σὲ μιὰ θεολογία, ἀλλὰ νὰ ἐξετάζει τὶς τυχὸν ἀσυνέχειες, διαφοροποιήσεις καὶ γιατί ὄχι καὶ αὐτό-ἀντιφάσεις κάποιας ἑρμηνείας-θεολογίας κάποιου Πατέρα, ἀφοῦ ὁποιαδήποτε θεολογία-ἑρμηνεία ὑπόκειται στὴν κίνηση[7]. Θὰ διατυπώναμε τὴ θέση ὅτι, σὲ πολλὲς περιπτώσεις ἡ ἀποκάλυψη ἑνὸς θεολογικοῦ νοήματος ἀφομοιώνει ἢ ἐγκολπώνει τόσο ἐκλεπτυσμένα τὴν ἐπικρατοῦσα σκέψη, ὥστε τὸ ἀποτέλεσμα νὰ μὴν εἶναι ταυτόσημο μὲ τὸ ἀρχικὸ νόημα τῆς ἀποκάλυψης. Γι᾽ αὐτὸν ἀκριβῶς τὸ λόγο ἡ θεολογία ὡς ἑρμηνεία πρέπει νὰ λειτουργεῖ ἀναγωγικὰ καὶ ἀπομυθοποιητικά.

Ἂν καὶ ὁ μεγάλος Ὠριγένης στὸ περίφημο ἔργο του *Περὶ Ἀρχῶν*,[8] θὰ προτείνει μέθοδο ἀπομυθοποίησης τῆς Γραφῆς, ἡ μεταγενέστερη παράδοση, μὲ ἐξαίρεση τοὺς Καππαδόκες σὲ κάποιες ἑρμηνεῖες, δὲ θὰ ἀκολουθήσει τὴ γραμμή του. Κατ᾽ αὐτὸν δὲν ἔχουν ὅλες οἱ γραφὲς (δηλ. τὸ σύνολο τῆς ἁγίας γραφῆς) ἱστορικὴ σάρκα (IV 3, 1). Δὲν ἔχουν δηλαδὴ ὅλα τὰ γεγονότα ποὺ ἐξιστορεῖ ἡ γραφὴ λάβει πραγματικὰ χώρα. Αὐτὸ εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ τεχνάσματα τῆς Γραφῆς γιὰ νά μᾶς μυήσει στὸν κόσμο τοῦ μυστηρίου καὶ τοῦ νοήματος. Ὅταν λοιπὸν ὁ ἑρμηνευτὴς συμπεράνει ὅτι κάποια λέξη δὲν ἀναφέρεται σὲ πραγματικὸ γεγονός, τότε αὐτὸς πρέπει νὰ προσφύγει στὸν εὐρύτερο διεσπαρμένο νοῦ τῆς γραφῆς (IV 3, 5).

Ἀπὸ τὶς σύγχρονες στὸν ἑλληνικὸ κυρίως χῶρο θεωρήσεις τῆς πρωτολογίας τὸ περισπούδαστο ἔργο τοῦ Νίκου Ματσούκα τὸ *πρόβλημα τοῦ κακοῦ*[9] ἀποτελεῖ τὴν πιὸ σοβαρὴ ἀπόπειρα ὀντολογικῆς ἑρμηνείας τῆς πτώσης καὶ τοῦ κακοῦ μὲ βάση τὴν ἑλληνικὴ πατερικὴ παράδοση, μακριὰ ἀπὸ ἠθικιστικὲς ἑρμηνεῖες. Μποροῦμε ὅμως νὰ ποῦμε ὅτι

---

7. Ὁ αὐστηρὸς ἐπιστημονικὸς λόγος πρέπει νὰ παραδεχτεῖ ὅτι ὑπῆρξε στὶς ἑλληνικὲς θεολογικὲς μελέτες τοῦ περασμένου αἰώνα μιὰ ὡραιοποίηση και θριαμβολογία περι την ἀνατολικὴ παράδοση καὶ θεολογία. Ὁποιαδήποτε αὐτοκριτικὴ ὀφείλει νὰ ξεκινήσει ἀπὸ αὐτὸ τὸ δεδομένο.

8. *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien, Texte zur Forschung*, Band 24, hg. von Herwig Görgemanns καὶ Heinrich Karpp, Darmstadt 1976.

9. Νικολάου Α. Ματσούκα, *Το πρόβλημα τοῦ κακοῦ, δοκίμιο πατερικῆς θεολογίας, ΕΕΘΣ* παράρτημα ἀρ. 22 τοῦ 20οῦ τόμ. (καθαρεύουσα) καὶ *Τὸ προβλημα τοῦ κακοῦ*, Θεσσαλονίκη («Πουρναρᾶς») ³1992 (δημοτική).

ὅλη ἡ ἀνατολικὴ θεολογία ἀντιλαμβάνεται τὸ κακὸ ὀντολογικά; Μήπως ὑπάρχουν Πατέρες ποὺ ἀμφιταλαντεύονται; Γι᾽ αὐτὸ λοιπὸν πιστεύουμε ὅτι, παρὰ τὶς καίριες ἐπισημάνσεις τῆς προαναφερθείσας μελέτης, τὸ θέμα πτώση καὶ κακὸ δὲ θεωρήθηκε μονοσήμαντα οὔτε σὲ κείμενα ἀκόμη ἑνὸς καὶ τοῦ ἴδιου πατερα. Οἱ περισσότερες θεολογικὲς ἑρμηνεῖες τῶν Πατέρων, ἂν καὶ ἑρμήνευαν θεωρητικὰ θέματα τριαδολογίας, κατὰ βάση ἤθελαν νὰ ἀντιμετωπίσουν ἠθικὰ ἐρωτήματα τοῦ ποιμνίου τους. Μιὰ ἐξειδικευμένη μελέτη πρέπει ἴσως νὰ δείξει πὼς κάποιοι πατέρες, ἐπηρεασμενοι ἀπὸ τὸν στωικισμό, ποὺ ἀποτελεῖ μιὰ ἀπὸ τὶς δεσπόζουσες φιλοσοφίες τῶν πρώτων αἰώνων (δημοφιλὴς φιλοσοφία τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας, ἐν ἀντιθέσει μὲ τὸν πλατωνισμὸ ποὺ περιορίστηκε σὲ μιὰ διανοητικὴ ἀριστοκρατία), θεώρησαν καὶ ἠθικὰ τὸ κακό. Ἡ φιλοσοφία τῶν πρώτων αἰώνων, ἄλλωστε, δὲ σχετιζόταν τοσο μὲ μεταφυσικὲς ἀλήθειες ὅσο μὲ πρακτικὰ ἠθικὰ ἐρωτήματα[10]. Ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς στὸ βιβλίο του *Ὀντολογία τῆς σχέσης*[11] προσπαθεῖ, ἀφοῦ πρῶτα καταδείξει ὅτι μιὰ ἱστορικὴ θεμελίωση κάποιου πτωτικοῦ γεγονότος, ὅπως ἀναφέρεται στὴ Γένεση, εἶναι ἀδύνατη, νὰ δώσει μιὰ ὑπαρξιακὴ ἑρμηνεία τῆς «πτώσης». Ἡ «πτώση» γιὰ τὸ Γιανναρᾶ, σὲ προσωπικὸ ἐπίπεδο πλέον, δὲν εἶναι παρὰ «ἀπόσταση ἀπὸ τὴν ὑπαρκτικὴ πληρότητα», «γέννηση στὴ λογικότητα, αἰτία τοῦ «γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν».[12] Εἶναι ὅμως ἡ λογικότητα τοῦ ἀνθρώπου πτωτικὸ σύμπτωμα; Ἐπίσης, μπορεῖ ἡ «σχέση», πού κατὰ Γιανναρᾶ δηλώνει τρόπο ὑπάρξεως, νὰ εἶναι ἡ ἑρμηνευτικὴ ἀρχὴ γιὰ τὴν ἐπίλυση καίριων θεολογικῶν προβλημάτων;[13] Γιὰ τὸ Γρηγόριο Νύσσης ὅμως, «ἐπειδὴ διαφεύγει τὴν γνῶσιν ἡ κατὰ τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον φύσις, ὃς ἐστὶ κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος, ἀκριβῆ πρὸς τὸ ὑπερκείμενον ἐχει τὴν ὁμοιότητα, τῷ καθ᾽ ἑαυτὸν ἀγνώστῳ χαρακτηρίζων τὴν ἀκατάληπτον φύσιν».[14] Ὁ

---

10. Βλ. εἰδ. Michel Spanneut, *Le stoicisme des pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957 καὶ Henry Chadwick, Origen : Contra Celsum, Cambridge 1980, xi: «The philosopher of the period was not expected to concern himself with an abstract and detached search for metaphysical truth, but rather with practical ethical questions». Βλ. γιὰ τὴ σχέση τῶν φαινομενικα μεταφυσικῶν διαμαχῶν γιὰ τὴν Ἁγία Τριάδα μὲ τὴν εὐσέβεια καὶ τὴν καθημερινη πρακτικη, R. C. Gregg καὶ D. E. Groh, «The Centrality of Soteriology in Early Arianism», *Anglican Theological Review*, LIX (1977), 260-278, καὶ τῶν ἰδιων, *Early Arianism: A View of Salvation*, Φιλαδέλφεια 1980. Peter Brown, *Ἡ κοινωνια και τὸ Ἅγιο στην υστερη Ἀρχαιοτητα*, Αθηνα («Ἄρτος Ζωῆς») 2000, 112-113.

11. Χρήστου Γιανναρᾶ, *Ὀντολογία τῆς σχέσης*, Ἀθήνα («Ἴκαρος») 2004.

12. Ὀπ.π., 222.

13. Βλ. καὶ τὶς ἐνστάσεις τοῦ Σάββα Ἀγουρίδη, «*Μποροῦν τὰ προσωπα της Τριαδας νὰ δωσουν τὴ βαση γιὰ περσοναλιστικες αποψεις περι τοῦ ανθρωπου*»; Στὸ Ὁράματα καὶ Πράγματα, Αθήνα («Ἄρτος Ζωῆς») 1991, 102-114.

14. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 156B.

Νύσσης Γρηγόριος λοιπὸν δὲ θὰ θεωρήσει, ὅπως πράττει ὁ Γιανναρᾶς, τὸ νοῦ, δηλ. τὸ λόγο, ὡς προϊὸν πτώσης· ἀντιθέτως εἶναι ἐκ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ στοιχεῖο τῆς κατ' εἰκόνα Θεοῦ δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου. Τέλος ἡ μελέτη τοῦ Παναγιώτη Νέλλα *Ζῶον Θεούμενον*,[15] ἐνῶ παρουσιάζει κατὰ πετυχημένο τρόπο τὶς πατερικὲς θέσεις γιὰ τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, δὲν τολμᾶ νὰ τὶς δεῖ κατὰ τρόπο κριτικό. Ἐπίσης, διαβάζονται καὶ ἑρμηνεύονται οἱ Πατέρες μονομερῶς, διότι δὲ γίνεται οὐσιαστικὴ νύξη στὴν κτιστότητα ποὺ συναντᾶται στοὺς ὑπὸ σχολιασμὸ Πατέρες ὡς αἰτία τοῦ κακοῦ καὶ τῶν δερμάτινων χιτώνων. Ἴσως ὅμως νὰ εἶναι δικαιολογημένη αὐτοῦ τοῦ εἴδους ἡ θεώρηση, ἀφοῦ καὶ στοὺς Πατέρες ἡ ὀντολογικὴ θεώρηση τῆς πτώσης καὶ τοῦ κακοῦ δὲν εἶναι τόσο συνήθης ἀπ' ὅλους. Ἐνστάσεις ἐγείρει λοιπὸν ἡ θεώρηση τοῦ θανάτου ὡς ἀποτέλεσμα τῆς πτώσης καὶ ὄχι τῆς κτιστότητας.[16]

Β. Κλασσικὲς πατερικὲς προσεγγίσεις

Μιὰ πλειάδα Πατέρων φαίνεται νὰ δέχεται τὴν ὕπαρξη ἑνὸς ὑπερ-ἱστορικοῦ ἀνθρώπου πρὶν τὴν «παράβαση» τῆς ἐντολῆς καὶ πρὸς αὐτὴν τὴν κατεύθυνση θὰ κινηθεῖ συνήθως ἡ θεολογικὴ πρωτολογία.[17] Κάποιες πρωτότυπες πατερικὲς ἑρμηνεῖες θὰ εἶναι ἐξαίρεση στὸν κανόνα, ἀφενὸς διότι δὲ δεσπόζουν ὡς ἐπίσημη ἐκκλησιαστικὴ ἑρμηνεία, γεγονὸς ποὺ ἐπιβεβαιώνεται καὶ ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ὑμνολογία καὶ ἀφετέρου διότι ἀπομυθοποιοῦν μονομερῶς τὴ μυθικὴ ἀφήγηση. Ἡ εἰκόνα ποὺ ἐπικρατεῖ στὴν ἐκκλησιαστικὴ ὑμνολογία εἶναι αὐτὴ τῆς ἀναμόρφωσης τοῦ ἀρχαίου κάλλους («τὸ ἀρχαῖον κάλλος ἀναμορφώσασθαι»)[18] καὶ ὄχι αὐτὴ

---

15. Παναγιώτη Νέλλα, *Ζῷον Θεούμενον*, Ἀθήνα («Ἁρμός») 1995.

16. Σημειώνει λ.χ. ὁ Νέλλας, «τὸ ἔσχατο φυσικὸ ἀποτέλεσμα τῆς πτώσεως καὶ ἡ μεγαλύτερη τιμωρία της εἶναι, ὅπως εἴδαμε, ὁ θάνατος». Παναγιώτη Νέλλα, *Ζῶον Θεούμενον*, 70.

17. Καὶ ὁ Ἰωάννης Ρωμανίδης στὴ μονογραφία του τὸ *Προπατορικὸ ἁμάρτημα*, Ἀθήνα («Δόμος») ²2001, ἐξετάζοντας τὴ θεολογία τῶν δύο πρώτων αἰώνων σχετικὰ μὲ τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα, διατυπώνει χαρακτηριστικά: «Ὁ Θεὸς ἔπλασε τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν Εὔαν νήπια καὶ ἔθεσεν αὐτοὺς ἐν τῷ παραδείσῳ» (156).

18. «Παραδείσου πάλιν ποιῶν πολίτην με». Βλ. τὰ ἀναστάσιμα Εὐλογητάρια. Στὸ λειτουργικὸ βιβλίο *Τριώδιο* (ἔκδ. «ΦΩΣ») ἡ παρουσίαση αὐτοῦ τοῦ εἴδους ἑρμηνείας εἶναι πολὺ ἔκδηλη. «Ἐκάθισεν Ἀδάμ, ἀπέναντι τοῦ Παραδείσου, καὶ τὴν ἰδίαν γύμνωσιν θρηνῶν ὠδύρετο...» (78), «Ἐξεβλήθη Ἀδὰμ τοῦ Παραδείσου, διὰ τῆς βρώσεως...» (79). Πολὺ σωστὰ ὁ Ἀθανάσιος Β. Βλέτσης, *Τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα*, 2, θὰ παρατηρήσει ὅτι, «τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα εἶναι ἴσως ἡ κορυφὴ τοῦ παγόβουνου γιὰ τὴν ἐξήγηση τοῦ κακοῦ, τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς ἀρχῆς τῆς σωτηρίας». Ἐν τούτοις, ὅμως, στὴν ἐκκλησιολογία μας ἡ θεολογικὴ πρωτολογία εἶναι τραυματισμένη.

τῆς δυναμικῆς πρὸς τὰ πρόσω πορείας,[19] βασικὴ θεολογικὴ θέση τοῦ Γρηγορίου Νύσσης.[20] Ὡστόσο, στὴν ἑπόμενη ἑνότητα θὰ κάνουμε νύξη σ᾽ αὐτές.

Γιὰ τὸν Ἰωάννη τὸ Χρυσόστομο, ὁ τωρινὸς τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο αὐξάνεται τὸ ἀνθρώπινο γένος («συνουσία») εἶναι προϊὸν τῆς παράβασης. Πρὶν τὴν παράβαση οἱ πρωτόπλαστοι ζοῦσαν ὅπως οἱ ἄγγελοι στὸν Παράδεισο, χωρὶς νὰ φλέγονται ἀπὸ ἐπιθυμίες, χωρὶς νὰ πολιορκοῦνται ἀπὸ πάθη καὶ χωρὶς νὰ ὑπόκεινται στὶς ἀνάγκες τῆς φύσης. Ἀντιθέτως, κατ᾽ αὐτόν, εἶχαν κτισθεῖ ἄφθαρτοι καὶ ἀθάνατοι καὶ μάλιστα δὲ χρειάζονταν τὴν περιβολὴ μὲ ροῦχα.[21] Στὴν ἴδια ἀπολύτως ἑρμηνεία τῆς Γένεσης ὠθεῖται καὶ ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, παρατηρώντας ὅτι, τὸ πολίτευμα τοῦ Παραδείσου ἦταν ἡ παρθενία. Μάλιστα, λέει, μποροῦσε ὁ Θεὸς καὶ μὲ διαφορετικὸ τρόπο νὰ πληθύνει τὸ ἀνθρώπινο γένος, ἂν οἱ πρωτόπλαστοι εἶχαν μείνει πιστοὶ στὴν ἐντολή. Ἀλλά, γιὰ νὰ μὴν ἀφανιστεῖ τὸ ἀνθρώπινο γένος ἀπὸ τὸ θάνατο, ἐπινοήθηκε ὁ γάμος, ὥστε, μέσω τῆς παιδοποιίας, νὰ διασωθεῖ τὸ ἀνθρώπινο γένος.[22] Σύμφωνα μὲ τὸ Μ. Ἀθανάσιο ὁ Θεὸς δημιούργησε τὸν ἄνθρωπο κατ᾽ εἰκόνα του καὶ τὸν ἔκανε ἐπιστήμονα ἐξαιτίας τῆς ὁμοιότητάς του μ᾽ αὐτόν. Σκοπὸς τοῦ ἀνθρώπου ἦταν νὰ συντηρήσει αὐτὴν τὴν ταυτότητα μὲ τὸ Θεὸ καὶ νὰ μὴν ἀποστασιοποιηθεῖ ἀπὸ τὴ φαντασία τοῦ Θεοῦ. Ὁ ἄνθρωπος, ὅμως, ἀντὶ γιὰ τὰ θεῖα προτίμησε τὰ ἀνθρώπινα ὡς ἐγγύτερά του. Ὁ ἄνθρωπος ὅσο εἶχε μνήμη Θεοῦ ἀποστρεφόταν τὴ σωματικὴ θεωρία, ὅταν ὅμως ἔπαψε νὰ σκέφτεται τὸ Θεὸ ἄρχισε νὰ κατανοεῖ τὸν ἑαυτό του καὶ νὰ ἐπιθυμεῖ τὸ σῶμα του καὶ ἀντιλήφθηκε ὅτι ἦταν γυμνός, ὄχι ἀπὸ ἐνδύματα ἀλλὰ ἀπὸ τὴ θεία θεωρία.[23] Γιὰ τὸ Μ. Βασίλειο ὁ Ἀδὰμ κάποτε βρισκόνταν ἄνω (ἐν. στὸν Παράδεισο), ὄχι δηλ. σὲ κάποιο συγκεκριμένο τόπο, ἀλλὰ σὲ μιὰ συγκεκριμένη προαίρεση, ὅπου ἦταν περιχαρής, ἀγαποῦσε τὸν εὐεργέτη του ποὺ τοῦ χάρισε τὴν αἰώνια ζωὴ (sic) καὶ ἦταν ἀκροατὴς τῆς θείας φωνῆς.[24] Ἀλλοῦ μάλιστα ἀναφέρει ὅτι ὁ Θεὸς ἦταν «ὁμόγλωσσος τοῖς ἀνθρώποις». Ὄντας λοιπὸν ὁ Ἀδὰμ κοντὰ στὸ Θεὸ βρισκόνταν στὴν περιοχὴ τοῦ φωτός, τῆς ζωῆς, τῆς ἁγιότητας, τῆς ἀπάθειας (sic), τῆς τιμῆς, τῆς δόξας, τῆς θείας εὐφροσύνης καὶ τῆς μακαριότητας.[25] Ὁ Ἀδάμ,

---

19. *Φιλιπ.* 3, 13.

20. Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὸ Ἆσμα Ἀσμάτων*, Β.Ε.Π. 6, 174.

21. Ἰω. Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν Γένεσιν*, ὁμ. 15, 4, PG 53, 125.

22. Ἰω. Δαμασκηνοῦ, *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως*, 4, 24. PG 94, 1208Α: «...ἐν παραδείσῳ ἡ παρθενία ἐπολιτεύετο...».

23. Μ. Ἀθανασίου, *Λόγος κατὰ Ἑλλήνων*, PG 25, 5C-8B.

24. Μ. Βασιλείου, *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός*, 7, PG 31 344C.

25 Μ. Βασιλείου, *Περὶ ταπεινοφροσύνης 1· Λόγος ἀσκητικὸς 1* PG 31, 525ΑΒ· 869D-872A· *Εἰς Ψαλμὸν* 3, PG 29, 457D-460A· 489C.

ἐπειδὴ προτίμησε ἀντὶ γιὰ τὸ νοητὸ κάλλος τὸ τερπνὸ στὰ σάρκινα μάτια καὶ τὴν πλησμονὴ τῆς γαστρὸς ἀντὶ γιὰ τὶς πνευματικὲς ἀπολαύσεις, ἔφυγε ἀπὸ τὸν παράδεισο καὶ πέθανε λόγω τῆς ἁμαρτίας, ἑρμηνεύοντας ἔτσι ὁ Βασίλειος τὸ ἀποστολικό «τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος».[26] Ὅσο λοιπὸν περισσότερο ἀπομακρυνόταν ἀπὸ τὴ ζωὴ τόσο περισσότερο προσέγγιζε τὸ θάνατο.[27]

Οἱ παραπάνω πατερικὲς ἑρμηνεῖες φαίνεται νὰ μὴν κάνουν ἑρμηνευτικὲς τομὲς στὴ μυθικὴ ἀφήγηση, καθότι δεσμεύονται περισσότερο ἀπὸ τὸ γράμμα της καὶ λιγότερο ἀπὸ τὸ πνεῦμα· παρόλα αὐτά, ἐπισημαίνουν ἕνα πρόβλημα (ἀνυπακοή), μένοντας κατὰ μεγάλο μέρος πιστὲς στὴ μυθικὴ ἀφήγηση. Ο Α. Βλέτσης θὰ κάνει λόγο γιὰ «ἄρωμα συναιωνιότητας» ποὺ διακρίνει αὐτὴν τὴν ἀνάγνωση τῶν κειμένων, «ἑνὸς πρώτου ἀνθρώπου», δηλαδή, «ποὺ δὲν εἶχε γνωρίσει ἀκόμη τὸ θάνατο».[28] Ὁ π. Ν. Λουδοβίκος ἀναφέρει ὅτι, «τὸ ἴδιο τὸ γεγονὸς ποὺ περιγράφεται στὴ διήγηση τῆς Γενέσεως ὡς πτώση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι μιὰ προαιρετικὴ κίνηση ἀναχώρησης ἀπ' τὴ βιωματικὰ ἀφθαρτοποιὸ ἄκτιστη Πρόνοια τοῦ Θεοῦ καὶ δέν μᾶς ἐνδιαφέρει ὡς ἱστορικὸ γεγονός».[29] Ὁ Χρ. Γιανναρᾶς προσθέτει ὅτι, «θὰ μποροῦσε λοιπὸν ἡ ἑρμηνευτικὴ τοῦ ἀρχετυπικοῦ μύθου τῆς «πτώσης» νὰ ἀποδεσμευθεῖ ἀπὸ ἱστορικοὺς αἰτιοκρατικοὺς ἐντοπισμοὺς καὶ νὰ λειτουργήσει μὲ τὴ δυναμικὴ καθολικότητα τοῦ συμβόλου: νὰ δοῦμε στὴν εἰκονολογικὴ διήγηση τῶν ἱερῶν κειμένων τῆς ἰουδαιοχριστιανικῆς παράδοσης τὴν προτύπωση τῆς ὑπαρκτικῆς περιπέτειας κάθε ἀνθρώπου, τῆς ἐλευθερίας του, ὅπως τὴν προϋποθέτει ἡ μοναδικότητα τοῦ χαρίσματος τῆς λογικότητας».[30] Σωστὲς ὡς παρατηρήσεις, ἀλλὰ ὀφείλουμε ὡς θεολόγοι νὰ ἐξετάσουμε ἂν καὶ πότε ἔγινε αὐτὴ ἡ «προαιρετικὴ κίνηση ἀναχώρησης ἀπ τὴν βιωματικὰ ἀφθαρτοποιὸ ἄκτιστη Πρόνοια τοῦ Θεοῦ». Διότι, ἂν οἱ ἐξωβιβλικοὶ μύθοι, ὅπως ἔχει ἀποδείξει ἡ σύγχρονη βιβλικὴ ἔρευνα, ἔχουν ἐπιδράσει καθοριστικὰ στὴ διαμόρφωση τῆς πρωτολογίας,[31] ἡ πρό-ἱστορία τοῦ παραδείσου εἶναι ἀνύπαρκτη. Ὅπως εἴπαμε καὶ

---

26. *Ρωμ.* 6,23.

27. Μ. Βασιλείου, *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός*, 7, PG 31, 345A.

28. Βλ. Ἀθανασίου Βλέτση, «Πτώση τοῦ ἀνθρώπου: ἡ ἀδυναμία του νὰ πορευτεῖ τὸ δρόμο του πρὸς τὸ Θεὸ μέσα ἀπὸ τὴ θνητή του φύση;», *Σύναξη* 94 (2005), 33. Σ' αὐτὸ τὸ ἄρθρο ὁ συγγραφέας θέτει τὰ κρισιμότερα ἐρωτήματα γιὰ τὴ θεολογικὴ πρωτολογία.

29. Πρωτ. Νικόλαος Λουδοβίκος, «Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ: ἀπὸ τὸν Αὐγουστίνο στὴ σύγχρονη γενετική», *Σύναξη* 94 (2005), 69.

30. Χρήστου Γιανναρᾶ, *Ὀντολογία τῆς σχέσης*, Ἀθήνα («Ἴκαρος») 2004, 213.

31. Gerhard von RAD, *Theologie des Alten Testaments, die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Bd. 1, München 1960. Ernst HAAG, Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gn 2-3, Trier 1970, 1-5.

παραπάνω, ἡ θεολογικὴ πρωτολογία ἐπηρεάζει τὴ διαμόρφωση σύνολης τῆς θεολογίας καὶ κατὰ συνέπεια ὀφείλουμε νὰ ἀσχολούμαστε μὲ τὴν ἱστορικότητα ἢ μὴ τοῦ Παραδείσου. Ὁ Γρηγόριος Νύσσης, αὐτὸς ὁ κορυφαῖος θεολογικὸς στοχαστής,[32] μᾶς προτρέπει ἀπὸ αὐτὰ ποὺ ἔχουμε πιστέψει ὅτι ἔχουν λάβει χώρα, ἀπὸ αὐτὰ ποὺ προσδοκοῦμε νὰ γίνουν καὶ ἀπὸ αὐτὰ ποὺ τώρα πιστεύουμε, νὰ μὴν ἀφήνουμε τίποτα ἀνεξέταστο.[33]

Γ. Δυναμικὲς πατερικὲς προσεγγίσεις

Ὁ σπουδαῖος Πατέρας Εἰρηναῖος θὰ ἐκφράσει μιὰ πολὺ προσγειωμένη καὶ πρωτότυπη γιὰ τὴν ἐποχὴ του θεώρηση. Εἶναι ὁ πρῶτος ποὺ θὰ ἀνατιμήσει τὴν ἀνθρώπινη Ἱστορία καὶ τὸ καθοριστικὸ ρόλο τοῦ ἀνθρώπου σ᾽ αὐτήν, μαχόμενος γνωστικὲς ἀντιλήψεις ποὺ τὴ θεωροῦσαν ἀρνητικά. Πρῶτος ἐπίσης θὰ κάνει λόγο γιὰ τὴν ἐξέλιξη τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴ θεώρηση τῆς σωτηρίας ἐντὸς τῆς Ἱστορίας προλαβαίνοντας πολλοὺς θεολόγους τοῦ 20οῦ αἰ. ποὺ ἀνέπτυξαν τὴν Heilsgeschichte. Κατ᾽ αὐτόν, λοιπόν, ὁ ἄνθρωπος δημιουργήθηκε νήπιος καὶ ὡς νέος στὴν ὕπαρξη ἦταν ἀδύνατο νὰ λάβει τὸ τέλειο ἤδη ἐξ ἀρχῆς.[34] Ὁ ἄνθρωπος ἔπρεπε σταδιακὰ νὰ αὐξηθεῖ καὶ νὰ προκόψει "ἠρέμα προκόπτοντος". Ἔπρεπε πρῶτα νὰ γεννηθεῖ καὶ ἀφοῦ γεννηθεῖ νὰ αὐξηθεῖ καὶ ἀφοῦ αὐξηθεῖ νὰ ἀνδρωθεῖ καὶ ἀφοῦ ἀνδρωθεῖ νὰ πληθυνθεῖ καὶ ἀφοῦ πληθυνθεῖ νὰ ἐνισχυθεῖ καὶ ἀφοῦ ἐνισχυθεῖ νὰ δοξασθεῖ καὶ ἀφοῦ δοξασθεῖ νὰ δεῖ τὸ δεσπότη του.[35] Εἶναι ἡ πιὸ σοβαρὴ θεολογικὴ κατάθεση ποὺ ἔγινε πρὶν τοὺς Καππαδόκες ὅσον ἀφορᾶ τὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν ἐξέλιξη καὶ τὴν κτιστότητα. Ἂν καὶ θὰ κάνει λόγο γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ ἱστορικοῦ Ἀδὰμ δὲ θὰ θεωρήσει ἀρνητικὰ τὴν παρακοή, ἀφοῦ, ὅπως ἐπισημαίνει, ὁ ἄνθρωπος ἔπρεπε νὰ λάβει πεῖρα τοῦ κακοῦ ὥστε νὰ

---

32. Γεωργίου Φλορόφσκυ, *οἱ βυζαντινοὶ ἀσκητικοὶ καὶ πνευματικοὶ Πατέρες*, Θεσσαλονίκη («Πουρναρᾶς») 1992, μετάφραση: Παναγιώτου Κ. Πάλλη, σσ. 230-232.

33. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 128A: «Δεῖ γάρ, οἶμαι, τῶν περὶ τὸν ἄνθρωπον ἁπάντων, τῶν τε προγεγενῆσθαι πεπιστευμένων, καὶ τῶν εἰσύστερον ἐκβήσεσθαι προσδοκωμένων, καὶ τῶν νῦν θεωρουμένων μηδὲν παραλιπεῖν ἀνεξέταστον».

34. Εἰρηναίου Λυῶνος, *Adv. Haer.* IV 38,1. Βλ. καὶ J. Daniélou, «Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire», Recherches de Science religieuse, 1947, 227-231. Τοῦ ἰδίου, «Bulletin d'histoire des origines chriétiennes», Recherches de Science religieuse, 1967, I, 124.

35. Εἰρηναίου Λυῶνος, *Adv. Haer.* IV 38, 3: «Ἔδει δὲ τὸν ἄνθρωπον πρῶτον γενέσθαι, καὶ γενόμενον αὐξῆσαι, καὶ αὐξήσαντα ἀνδρωθῆναι, καὶ ἀνδρωθέντα πληθυνθῆναι, καὶ πληθυνθέντα ἐνισχῦσαι, καὶ ἐνισχύσαντα δοξασθῆναι, καὶ δοξασθέντα ἰδεῖν τὸν ἑαυτοῦ Δεσπότην. Θεὸς γὰρ ὁ μέλλων ὁράσθαι· ὅρασις δὲ Θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας· ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ Θεοῦ».

προτιμήσει δυναμικότερα τὸ ἀγαθό. Κατὰ τὸν Εἰρηναῖο δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ ἔχει πείρα τοῦ καλοῦ χωρὶς νὰ γνωρίζει τὸ ἀντίθετό του.[36]

Μιὰ ἀρκετὰ σημαντικὴ διαφοροποίηση στὴ θεολογικὴ πρωτολογία θὰ γίνει μὲ τὸν Ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης καὶ τὸν Ἅγιο Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ (ἂν καὶ οἱ θεολογικὲς προτάσεις τοῦ τελευταίου δὲν εἶναι τόσο ξεκάθαρες). Ἐνῶ κατὰ βάση καὶ οἱ δυὸ θὰ δεχτοῦν, ὅπως ἡ προγενέστερη παράδοσή τους, ὅτι ὑπῆρξε παράβαση, δὲ θὰ τὴν ἐντοπίσουν στὸν ἱστορικὸ χρόνο.[37] Διαφορετικά, σχολιάζουμε ἐμεῖς, ἂν δηλαδὴ ἡ παράβαση λάμβανε χώρα στὸν ἱστορικὸ χρόνο, ὅπως κατὰ κάποιο τρόπο θέλουν οἱ κλασσικὲς πατερικὲς προσεγγίσεις ποὺ παρουσιάσαμε (χωρὶς νὰ κάνουν ρητὰ λόγο γι' αὐτό, ἀλλὰ ἐκθέτουν, ὅπως ἡ βιβλικὴ ἀφήγηση τὰ γεγονότα, ὑπὸ τὴ μορφὴ ἱστορίας), θὰ ἔπρεπε κατ' ἀντιστοιχία ὁ Θεὸς νὰ διαφοροποιήσει τὸ ἔργο του ἱστορικά.

Ὁ Μάξιμος, ἂν καὶ ζεῖ τὸν 7ο αἰ., ἡ θεολογικὴ σκέψη του εἶναι ἀλεξανδρινὴ μὲ ἔκδηλη τὴν ἐπίδραση τόσο τοῦ Ὠριγένη ὅσο καὶ τοῦ Γρηγορίου Νύσσης. Ἡ θεολογία του ὅμως ἀφήνει πολλὰ ἀναπάντητα ἐρωτήματα καὶ παρατηρεῖται, κατὰ τὴ γνώμη μας, μιὰ ἀσυνέχεια στὴν ἑρμηνεία του. Γενικὰ μποροῦμε νὰ παρατηρήσουμε ὅτι ἡ ἑρμηνεία του, ἐκκινώντας προφανῶς καὶ ἀπὸ τὴ μοναχικὴ του ἰδιότητα, κινεῖται μεταξὺ τοῦ κατὰ κάποιο τρόπο ἠθικοῦ δίπολου ἡδονὴ - ὀδύνη.[38] Θεωρεῖ ὅτι ὁ προπάτορας Ἀδάμ, ἐπειδὴ ἄρχισε νὰ ὀρέγεται τὰ αἰσθητά, παρέβη τὴν ἐντολή.[39] Τὸ γεγονὸς αὐτὸ καταδεικνύει ὅτι ὁ Μάξιμος, ἀδυνατώντας γιὰ διάφορους λόγους νὰ διαφοροποιηθεῖ ἀπὸ τὴν προγενέστερη Παράδοση, ἀποδέχεται τὴν ὕπαρξη τοῦ Παραδείσου. Τὸ ὅλο πρόβλημα δηλαδὴ γιὰ τὸ Μάξιμο εἶναι ἡ «παράνομος ἡδονή»,[40] ποὺ ἐνεργοποιήθηκε «ἅμα τῷ γενέσθαι» (PG 90, 628A). Ὁ Μάξιμος ἐπιπλέον σημειώνει ὅτι, ὁ Θεὸς ὡς ἀπάντηση στὴν ἡδονὴ «παρέπηξεν ὥσπερ τινὰ τιμωρὸν δύναμιν, τὴν ὀδύνην», καὶ στὸ ἑξῆς καθιερώθηκε ὁ θάνατος ὡς φυσικὴ νομοτέλεια, εἰς τρόπον ὥστε νὰ

---

36. *Adv. Haer.* IV 39, 1.

37. Ὡς ἱστορικὸ χρόνο (δηλ. Ἱστορία) ὁρίζουμε τὴν παροῦσα φάση τῆς κτίσης καὶ τοῦ ἀνθρώπου, χαρακτηριστικὰ τῶν ὁποίων εἶναι οἱ δερμάτινοι χιτῶνες. Βλ. εἰδικότερα, Παναγιώτη Νέλλα, *Ζῶον Θεούμενον*, Ἀθήνα («Ἁρμός») 1995.

38. Μάξιμου Ὁμολογητῆ, *Διαφόρων ἀπόρων τῆς θείας Γραφῆς*, PG 90, 628BC.

39. *Θαλάσ.* 21, I 312 B· 42, I 405 C: «κατὰ τὴν παράβασιν τῆς θείας ἐντολῆς». 408 C: «διὰ τῆς παρακοῆς», D: «ἐξ ἀπειθείας». Ἀλλοῦ ὅμως θὰ πεῖ ὅτι «διὰ τὸ προτιμῆσαι τῶν νοουμένων…ἀγαθῶν τὸ κατ' αἴσθησιν τερπνόν», Ἀμβρ. 42, II 1348 A. «τῶν αἰωνίων τὰ πρόσκαιρα προτιμήσας», Ἀμβρ. 1, II 373 D.

40 .Ἡ ἔννοια τῆς ἡδονῆς ὡς αἰτία τῆς ἁμαρτίας συναντᾶται καὶ σὲ ἄλλους Πατέρες πρὶν τὸ Μάξιμο. Κλήμη Ἀλεξανδρέα, *Στρωματεῖς II 111*, 3, II 173, 27: «φαντασίας δελεαστικᾶς». Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὸν βίον Μωυσέως II*, MSG 44, 421 D: «πάσης κακίας οἷον τι δέλεαρ ἡ ἡδονή». Περαιτέρω Walther Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965, 104.

περιοριστεῖ, κατ' αὐτόν, ἡ παρὰ φύση μανία πρὸς τὰ αἰσθητά. Καὶ ἐδῶ ἐγείρεται τὸ ἐρώτημα: πρὶν τὴν ὄρεξη τῶν αἰσθητῶν ἐξαιτίας τῆς ἡδονῆς, ὁ ἄνθρωπος δὲν πέθαινε; Ἦταν δεδομένη ἡ ἀθανασία; Βέβαια ὁ Μάξιμος ὡς θάνατο ἐννοεῖ προφανῶς τὴν ἀπουσία σχέσης μὲ τὸ Θεό, ἀλλὰ πῶς εἶναι δυνατὸ νὰ κάνουμε λόγο γιὰ μιὰ κάποιου εἴδους σχέση μὲ τὸ Θεὸ πρό-ἱστορικά[41]; Ὅλα αὐτὰ βέβαια δὲν ἀπαντῶνται ἀπὸ τὴν πατερικὴ θεολογία, ἀφοῦ αὐτὴ λαμβάνει ὡς δεδομένη τὴν πρό-ἱστορικότητα μιᾶς «ἰδανικῆς» σχέσης μὲ τὸ Θεό. Πρέπει ἐπίσης νὰ ὑπογραμμίσουμε ὅτι ὁ Ὁμολογητὴς βλέπει ἀρνητικὰ τὴν ἱστορία,[42] διότι ἡ πτώση κατ᾽ αὐτὸν ἐπέφερε τὴ διάσπαση τοῦ ἀνθρώπου σὲ φύλα[43] καὶ μόνο στὸ τέλος τῆς Ἱστορίας καὶ ἐν Χριστῷ θὰ ἔχουμε τήν ὑπέρβασή τους.

Ἴσως ἡ συμβολὴ τοῦ Μαξίμου νὰ ἔγκειται στὸ ὅτι ταυτίζει τὴν πτώση μὲ τὴν ἔναρξη τῆς γένεσης, ὅπως λέει μάλιστα χαρακτηριστικά, «ἅμα τῷ γενέσθαι» (PG 90, 628A), θέση ποὺ δὲν ἀφήνει περιθώρια γιὰ τὴν ὕπαρξη ἑνὸς πρό-ἱστορικοῦ ἀνθρώπου.[44] Καὶ ἐδῶ ἀκριβῶς βρίσκεται μιὰ ἀσυνέχεια στὴν ἑρμηνεία τοῦ Μαξίμου, διότι ἀλλοῦ ἀναφέρει ὅτι μετὰ τὴν παράβαση ἄρχισε ἡ φύση νὰ πολλαπλασιάζεται κατὰ ρεύση.[45]

Σύμφωνα μὲ τὸ Γρηγόριο Νύσσης, ὁ ἄνθρωπος δὲν πλάστηκε τέλειος διότι, ὅπως ἰσχυρίζεται, ἂν ὁ ἄνθρωπος ἦταν τέλειος, δὲ θὰ εἶχε «κολοβωθεῖ» ἡ ἀνθρώπινη φύση ἀπὸ τὴν κακία. Γι' αὐτὸ λοιπόν, συνεχίζει, δὲ φανερώνεται ἀμέσως (εὐθύς) ἡ θεία εἰκόνα στὴν ἐμπαθὴ καὶ ζωώδη ἀνθρώπινη φύση, ἀλλὰ ἡ ὁδὸς ποὺ παρέχεται μέσω τῶν ὑλικῶν καὶ ζωωδεστέρων ψυχικῶν ἰδιωμάτων ὁδηγεῖ τὸν ἄνθρωπο πρὸς τὸ τέλειο.[46]

Ἐπίσης ὁ Γρηγόριος Νύσσης στὸ ἔργο του *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, σημειώνει χαρακτηριστικά: «ἐπειδὴ προεῖδε τῇ ὁρατικῇ δυνάμει μὴ εὐθυποροῦσαν πρὸς τὸ καλὸν τὴν προαίρεσιν, καὶ διὰ

---

41. Ὁ J. Gross, *Entstehungsgeschichte*, 268-269, ὑποσ. 64, πολὺ σωστὰ θὰ παρατηρήσει ὅτι, «Offenbar hat er (Μάξιμος) aber dabei nicht bedacht, dass dann Adam auch nicht die nötige Zeit verfügte zu der ihm zugeschriebenen Gottesschau. Ganz davon zu schweigen, um anzudeuten, wie unbiblisch, wirklichkeitsfremd und widerspruchsvoll die Urstandsspekulationen unseres Autors sind». Βλ. εἰδικότερα Ἀθανασίου Β. Βλέτση, *Τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα*, 246-247.

42. Μάξιμου Ὁμολογητῆ, *Πρὸς Θαλάσσιον* 26, PG 90, 348D.

43. Μάξιμου Ὁμολογητῆ, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1348.

44. Βλ. σχετικὰ γιὰ περισσότερη ἀνάλυση, Ἀθανασίου Β. Βλέτση, *Τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα*, 244-255.

45. Μάξιμου Ὁμολογητῆ, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικὰ τε καὶ οἰκονομικά*, PG 90, 1325B.

46. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 253D-256A. Βλ. καὶ G. Skaltas, (διδακτορικὴ διατριβή) *La dynamique de la transformation eshatologique chez Grégoire de Nysse*, Paris 1998, 239.

τοῦτο τῆς ἀγγελικῆς ζωῆς ἀποπίπτουσαν· ὡς ἂν μὴ κολοβωθείη τὸ τῶν ψυχῶν τῶν ἀνθρώπων πλῆθος, ἐκπεσὸν ἐκείνου τοῦ τρόπου, καθ᾽ ὃν οἱ ἄγγελοι πρὸς τὸ πλῆθος ηὐξήθησαν, διὰ τοῦτο τὴν κατάλληλον τοῖς εἰς ἁμαρτίαν κατολισθήσασι τῆς αὐξήσεως ἐπίνοιαν ἐγκατασκευάζει τῇ φύσει, ἀντὶ τῆς ἀγγελικῆς μεγαλοφυΐας τὸν κτηνώδη τε καὶ ἄλογόν τῆς ἐξ ἀλλήλων διαδοχῆς τρόπον ἐμφυτεύσας τῇ ἀνθρωπότητι».[47] Αὐτὴ ἡ προσέγγιση τοῦ Νύσσης, ἂν καὶ ἐπηρεασμένη ἀναμφισβήτητα ἀπὸ τὸ πλατωνικὸ κοσμοείδωλο,[48] διαβλέπει τὴν πτώση στὸ ἀρχικὸ σχέδιο τοῦ Θεοῦ. Ἐνῶ ὁ Θεὸς λοιπὸν εἶχε κατὰ νοῦ του μία δυναμικὴ πορεία πρὸς τὴ θέωση («τῆς ἀγγελικῆς μεγαλοφυΐας») καὶ αὐτὴν προτείνει στὸν ἄνθρωπο, ἐντούτοις ὁ ἄνθρωπος, μὴ μπορώντας νὰ ἀντέξει λόγῳ τῆς νηπιακῆς του φύσης (Εἰρηναῖος) αὐτὴν τὴ δυναμικὴ πορεία «πίπτει» (ὄχι ἐντὸς τοῦ ἱστορικοῦ σχήματος), κατὰ παραχώρηση Θεοῦ, σὲ δρόμους ἱστορικούς, σχετικούς, ὀδυνηροὺς («τὸν κτηνώδη τε καὶ ἄλογον»). Καὶ ἐδῶ ἐπισημαίνουμε ὅτι γιὰ τὸ Νύσσης δὲν ὑφίσταται ἡ «πτώση» στὴν ἱστορικὴ πορεία τὴν ἀνθρώπινης τελείωσης,[49] ἀλλὰ στὸ δυνάμει («Ἐπειδὴ προεῖδε τῇ ὁρατικῇ δυνάμει») τῆς δημιουργίας.

Ὁ Θεὸς δὲ δημιουργεῖ λοιπὸν ἕναν κόσμο ἐρήμην τοῦ ἀνθρώπου, ἀντιθέτως, λαμβάνει σοβαρὰ ὑπόψη τὴν κατεύθυνση ποὺ θὰ λάβει ἡ ἐλευθερία του·[50] καὶ αὐτὸ συμβαίνει διότι ὁ κόσμος προορίζεται γιὰ τὸν ἄνθρωπο, παρὰ τὸ ὅτι πρόκειται νὰ προσαρτηθεῖ στὴ θεία πραγματικότητα.[51] Τὸν δημιουργεῖ ἑπομένως «δεσμευόμενος» ἀπὸ τὴν ἐπικείμενη «πτώση» καὶ ὡς πρὸς τοῦτο εἶναι ὁ ἄνθρωπος σύν-δημιουργός. Φρονοῦμε ὅτι, τὸ σύν-δημιουργεῖν τοῦ ἀνθρώπου δὲν ἔγκειται στὸ ὅτι μπορεῖ νὰ γεννάει ἀπογόνους ἢ στὸ ὅτι μπορεῖ, ἐκμεταλλευόμενος τὶς δυνατότητες τῆς φύσης, νὰ ἐπινοεῖ κατασκευές. Ἡ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ εἶναι συν-δημιουργὸς ἔγκειται στὸ ὅτι δύναται νὰ ἀλλάζει-ἀναπροσαρμόζει τὰ δημιουργικὰ σχέδια

47. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 189C.

48. Βλ. περαιτέρω Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, Paris («Montaigne») 1953.

49. Ὁ Νικόλαος Ματσούκας ὑποστηρίζει ὅτι ἡ δημιουργία στὴν πορεία της παρουσιάζει τὸ τραύμα. Νίκου Ματσούκα, *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ*, Θεσσαλονίκη («Πουρναρᾶς») ³1992, 54.

50. G. Skaltsas, *La dynamique*, 241: «Si dieu a créé le monde pour l'homme, il convient aussi de dire qu'il la fait en vue de la chute, sans pour autant que celui-la soit mauvais comme on le verra». Ὁ Skaltsas ἐπίσης θὰ ὑποστηρίξει ὅτι τὰ «πρό» καὶ «μετά» ποὺ συναντᾶμε στὸ ἔργο τοῦ Νύσσης πρέπει νὰ ἑρμηνευθοῦν ὡς ἐνδείξεις τῆς ἀρχικῆς θέλησης τοῦ Θεοῦ (227-228). Ἐπίσης θὰ πρέπει νὰ σημειώσουμε ὅτι ἡ τάση νὰ γίνεται λόγος γιὰ ἕναν πρῶτο ἄνθρωπο ὀφείλεται χωρὶς ἀμφιβολία στὴν ἐπίδραση τῆς θεολογίας τοῦ Ὠριγένη γιὰ τὴν προϋπαρξη τῶν ψυχῶν στὴν ἀλεξανδρινὴ παράδοση.

51. *Κολ.* 3, 11. *Ἐφεσ.* 1,10. *Α΄ Κορινθ.* 15, 28.

τοῦ Θεοῦ[52] πρὶν ἀκόμη ὁ Θεὸς ἐπιτρέψει στοὺς λόγους (αἰτίες) τῶν ὄντων νὰ ἐκδηλώσουν τὴν ἐνέργειά τους καὶ ἔτσι «καταξιώνεται», ἴσως, τὸ κατ' εἰκόνα τῆς κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Θεὸς δηλαδή, πρὶν κατασκευάσει τὸν κόσμο, «δεσμεύεται» ἀπὸ τὴ μέλλουσα ἀνθρώπινη ἐλευθερία, στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο κατασκευάζει τὸν κόσμο, σύμφωνα μὲ τὴ θεολογία τοῦ Νύσσης («ἀντὶ τῆς ἀγγελικῆς μεγαλοφυΐας τὸν κτηνώδη τε καὶ ἄλογον τῆς ἐξ ἀλλήλων διαδοχῆς τρόπον ἐμφυτεύσας τῇ ἀνθρωπότητι»).

Καίτοι τὸ δυνάμει τῆς δημιουργίας δηλαδὴ εἶχε ὑψηλὲς προδιαγραφὲς καὶ ἐπειδὴ προεῖδε ὁ Θεὸς ὅτι ὁ ἄνθρωπος θὰ ἀδυνατοῦσε νὰ τὶς ἐνεργοποιήσει ἀπὸ τὴν πρώτη στιγμή, ἐφευρίσκει ἡ θεία πρόνοια δρόμους ἱστορικοὺς (ὁδῷ καὶ ἀκολουθίᾳ θὰ ἔλεγε ὁ Νύσσης),[53] ἐντὸς τῶν ὁποίων θὰ ἐξαντλοῦνταν ὅλες ἐκεῖνες οἱ ἀντίρροπες δυνάμεις ποὺ ἔδωσαν στὸ δυνάμει τῆς δημιουργίας διαφορετικὴ φορὰ ἀπὸ ἐκείνη ποὺ τὸ δυνάμει ἐνέκλειε. Μπορεῖ ὁ ἀνώριμος καὶ διατελῶν ὑπὸ ἀνάπτυξη ἀνθρώπινος νοῦς καὶ συνεπῶς σύνολη ἡ πρακτική του νὰ λειτουργεῖ ἀνασταλτικὰ στὴν ὁλοκλήρωση τῆς δημιουργίας, δὲν μπορεῖ ὅμως νὰ τὴν ἀποτρέψει ἢ ἀνατρέψει. Μιὰ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ - ποὺ αὐτὸ εἶναι ὅλη ἡ δημιουργία - δὲν μπορεῖ οὔτε νὰ χαθεῖ οὔτε νὰ μὴν ἐπιστρέψει στὸ Θεό.[54] Ἄλλωστε νοεῖται ὡς θεία ἐνέργεια μόνο σὲ σχέση μὲ τὸ Θεό. Ὁ Gross παρατηρεῖ ὅτι μὲ τὸν Ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης, «ἔχουμε τὴν τάση νὰ ἰδανικοποιεῖται ἡ ἀρχέγονη κατάσταση τῆς ἀνθρωπότητας».[55] Αὐτὴ ἡ παρατήρηση δέ μᾶς βρίσκει ἀπολύτως σύμφωνους καθότι, ἀφενὸς αὐτὴ ἡ τάση (idealisieren) εἶναι γνώρισμα σύνολης τῆς προγενέστερης θεολογικῆς παράδοσης, καὶ δὴ τῆς ἀλεξανδρινῆς,[56] στὴν ὁποία βασίζεται καὶ ὁ Νύσσης καὶ ἀφετέρου, ἐνῶ χρησιμοποιεῖ τὸ προγενέστερο θεολογικὸ καλούπι (ἐπεξεργασία μυθικῆς ἀφήγησης), τὸ ἑρμηνεύει κατὰ ἕνα πρωτότυπο

---

52. G. Skaltsas, *La dynamique*, 228: «Dieu n'a pas fait l'homme tel qu'il l'aurait souhaité, mais tel que l'homme le lui a imposé. Chose à première vue étrange- dieu joue un rôle secondaire, quant à la création de l'homme; c'est l'homme qui tient le rôle principal, parce que c'est lui qui dicte à dieu comment le construire; selon Grégoire, dieu définit les axes de son plan en suivant (ἐπακολουθήσας) l'αὐτεξούσιον humain; ainsi il crée l'homme comme celui-ci l'aurait souhaité selon sa prescience qui est à même de suivre le mouvement de sa liberté».

53. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 256A. Jean Danielou, *The Lord of History*, London, Chicago 1958, 241-252.

54. Γι' αὐτὸ νομίζουμε ὅτι δὲν εἶναι ἀπολύτως σωστὴ ἡ θέση ὅτι ἡ πτώση κινδύνεψε νὰ φέρει τὸν ἄνθρωπο στὸ μηδὲν ποὺ ἐκφράζει ὁ Νικόλαος Ματσούκας στὴ μελέτη του *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ*, Θεσσαλονίκη («Πουρναρᾶς») ³1992.

55. Julius Gross, *Entstehungsgeschichte*, 148.

56. Ο Σ. Ἀγουρίδης σημειώνει χαρακτηριστικὰ ὅτι, «ἡ ἰδανικὴ τῆς ἀρχεγόνου ζωῆς θεώρησις ἀποτελεῖ χαρακτηριστικὸν γνώρισμα τῆς ἀλεξανδρινῆς θεολογικῆς παραδόσεως». Σάββας Ἀγουρίδης, *Μύθος-Ἱστορία-Θεολογία*, Ἀθήνα 1988, 55.

καὶ ταυτόχρονα δυναμικὸ τρόπο (διὰ στοχασμῶν τινῶν).[57]

Ἡ πρότασή του Νύσσης, λοιπόν, εἶναι ὅτι ἐπισυμβαίνει ἀλλαγὴ τῶν θείων σχεδίων (πάντα μιλοῦμε γιὰ τὴν Οἰκονομία) πρὶν ἀκόμη δημιουργηθεῖ ὁ κόσμος.[58] Ο Α. Βλέτσης θεωρεῖ τὴ σκέψη, ὅτι ὁ Θεὸς διαφοροποίησε τὸ ἔργο του, «ἀρκούντως ἀσεβῆ»,[59] δογματικᾶ προφανῶς, ἀλλὰ ὀφείλουμε νὰ ποῦμε ὅτι τὰ κείμενα δὲν εἶναι καὶ τόσο ξεκάθαρα σ' αὐτὸ τὸ ζήτημα, ἀφοῦ ὁ Γρηγόριος Νύσσης καὶ ὁ Μάξιμος Ὁμολογητὴς φαίνεται νὰ ἀποδέχονται κάτι τέτοιο (χωρὶς νὰ καταθέτουν προτάσεις δόγματος). Μιὰ διαφοροποίηση ὅμως ποὺ ἔλαβε χώρα στὸ ἀρχικὸ σχέδιο καὶ ὄχι ἐντὸς τῆς Ἱστορίας. Βέβαια το ὅτι ἐμεῖς κάνουμε λόγο γιὰ διαφοροποίηση τοῦ θείου σχεδίου δὲ σημαίνει κατ' ἀνάγκη ὅτι πράγματι ὁ Θεός, ὡς ἔχων προαιώνια μία βουλή, διαφοροποίησε τὸ ἀρχικό του σχέδιο. Αὐτὴ ἡ θεώρηση τοῦ Νύσσης περιγράφει τὴν «πτώση» ὡς μία διαφορετικὴ πορεία τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴ θέωση «ἅμα» τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου καὶ δὲ συμφωνεῖ μὲ τὴ θέση ὅτι ἡ «πτώση» κινδύνεψε νὰ φέρει τὸν ἄνθρωπο στὸ μηδέν[60]. Βέβαια αὐτὴ ἡ θέση μπορεῖ νὰ στηριχθεῖ στὸ Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ ποὺ λέει χαρακτηριστικὰ ὅτι, «καὶ κινδυνεύσῃ αὐτοῖς αὐτὸ τὸ εἶναι εἰς τὸ μὴ εἶναι μεταπεσεῖν, τοῦ Θεοῦ χωριζόμενον»,[61] ἀλλὰ πιστεύουμε ὅτι ὁ κίνδυνος νὰ ἐπιστρέψει ὁ ἄνθρωπος στὸ μηδὲν σχετίζεται περισσότερο μὲ τὴν ἴδια τὴν κτιστότητά του καὶ ὄχι τόσο μὲ τὴν «πτώση», ποὺ γιὰ μας, ἄλλωστε, δὲ σημαίνει τίποτε

---

57. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 185A.

58. Χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει δυὸ δημιουργίες, μία νοητὴ καὶ μία αἰσθητή, ὅπως τὸ ἐξέλαβαν κάποιοι δυτικοὶ ἐπιστήμονες καθὼς καὶ ὁ Η. Μουτσούλας. W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1995. Cherniss H., *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley 1930. Balthasar H.U., *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942 καὶ Elias D. Moutsoulas, *The incarnation of the Word and the theosis of man according to the teaching of Gregory of Nyssa*, Athens 2000, 49-50: «...Precisely this effort led Gregory to accept two creations (sic). The first was simply a «high reason» not having an historical existence, because God foresaw the Fall of man». Henri Rondet, *Le Péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Lyon 1966, 112. Τὴ διπλὴ δημιουργία φαίνεται νὰ ἀποδέχεται καὶ ὁ Παναγιώτης Χρήστου, «Τὸ ἀνθρώπινο πλήρωμα κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Γρηγορίου Νύσσης», *Κληρονομία* 4 (1972), 41-62. Καὶ τὴν διαφορετικὴ ἄποψη τοῦ Ν. Ματσούκα, τὴν ὁποία καὶ ἀσπαζόμαστε, «Οἱ δυὸ δημιουργίες στὸ ἔργο τοῦ Γρηγορίου Νύσσης», Κληρονομία 21 (1989). Καθὼς καὶ G. Martzelos, «Schöpfung, Evolution und Offenbarung nach den kappadozischen Kirchenvätern», *Ökumenisches Forum* 15 (1992), 130 κ.ε. Γεωργίου Δ. Μαρτζέλου, «*Η ἔννοια τῆς θεότητας καὶ ἡ ἔννοια τῆς δημιουργίας κατὰ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας*», στὸ Ὀρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμός, Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Β', Θεσσαλονίκη («Πουρναρᾶς») 2000, 63-73. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 233D-236A.

59. *Σύναξη* 94 (2005), 33.

60. Βασικὴ θέση τοῦ μνημονευθέντος ἔργου τοῦ Νίκου Ματσούκα *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ*.

61. *PG* 91, 668B.

ἄλλο, παρὰ διαφορετικὴ πορεία πρὸς τὴ θέωση.[62] Θέτουμε τό ἑξῆς ἐρώτημα: ἂν ὁ ἄνθρωπος δὲν ἔπεφτε, μὲ τὴν Α ἢ Β ἑρμηνεία, πῶς ἡ ἀνθρώπινη ἐλευθερία θὰ μεσολαβοῦσε καὶ θὰ ἔδινε τὸ στίγμα της στὸν τρόπο μὲ τὸ ὁποῖο δημιουργήθηκε ὁ κόσμος; Ἴσως τὸ «γεγονός» τῆς πτώσης νὰ καταδεικνύει τὸ δυναμικὸ καὶ καθοριστικὸ ρόλο τοῦ ἀνθρώπου στὴ δημιουργία. Ἐπιπλέον, ἡ θεολογική μας πρωτολογία («πτώση») ἔχει ἀναμφισβήτητα καθορίσει τὴ διαμόρφωση σύνολης τῆς θεολογίας (ἐκλογὴ λαοῦ, ἐνσάρκωση, δημιουργία ἐκκλησίας, ἐσχατολογία) καὶ ἑπομένως δὲ βλέπουμε νὰ ὑπάρχει λόγος ἀναπόλησης παρελθοντικῶν «ἰδανικῶν» καταστάσεων πρὶν τὴν περιώνυμη «πτώση». Πρέπει ὅμως νὰ ὁμολογήσουμε ὅτι, παρὰ τὶς ὄντως πρωτότυπες προτάσεις περὶ ἐξέλιξης, κτιστότητας, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος δημιουργίας κλπ., ποὺ συναντᾶμε σὲ μεγάλες πατερικὲς φυσιογνωμίες, στὴ θεολογικὴ παράδοση δὲν ἐπικράτησαν αὐτὲς οὔτε διαμόρφωσαν τὴν ἐκκλησιολογία. Ἀκόμη καὶ οἱ ἴδιοι οἱ Πατέρες ποὺ διατύπωσαν τὶς πρωτότυπες γιὰ τὴν ἐποχὴ τους θέσεις, πολλὲς φορὲς στὴν ἑρμηνεία τους φαίνεται νὰ τὶς ξεχνοῦν. Ἡ ἑρμηνευτική τους δηλαδὴ δὲν εἶναι ἑνιαία καὶ καθορίζεται συνήθως ἀπὸ τὶς ἑκάστοτε ἱστορικὲς προκλήσεις.

Ἡ «πτώση», σύμφωνα μὲ τὰ βιβλικὰ δεδομένα, πρέπει νὰ θεωρηθεῖ λοιπόν, ὡς ἕνας διαφορετικὸς δρόμος πρὸς τὴ θέωση - ἀσχέτως ἂν εἶναι δραματικὸς - καὶ ἑπομένως ἔχει προσλάβει ἡ «πτώση» τὴ δική της λειτουργικότητα στὴν καταξίωση τῆς δημιουργίας, καθότι

---

62. Ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἐνσάρκωση τοῦ Λόγου πιστεύουμε ὅτι εἶναι ἀπροϋπόθετη καὶ ἄσχετη τῆς ὅποιας διαφοροποίησης τοῦ ἀρχικοῦ σχεδίου τῆς δημιουργίας. Ὀφείλουμε, παρόλα αὐτά, νὰ τονίσουμε ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ θέμα δὲν εἶναι ξεκαθαρισμένο ἀπὸ τὴ Θεολογία, ἀφοῦ οἱ ὑποστηρικτὲς τῆς μίας ἢ τῆς ἄλλης ἄποψης στηρίζονται σὲ μεμονωμένα πατερικὰ χωρία. Ο Γ. Μαντζαρίδης θὰ ὑποστηρίξει ὅτι προϋπόθεση τῆς ἐνσάρκωσης εἶναι ἡ πτώση. «Τὸ ἀπροϋπόθετο τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως», ΕΕΘΣ 11 (2001), 199-202. Ὁ π. Γ. Φλορόφσκυ θὰ ἐκφράσει μιὰ πιὸ προσγειωμένη θεώρηση ἐπὶ τῇ βάσει τῶν κειμένων. Κατ᾽ αὐτόν, «Ἴσως εἶναι ἀλήθεια νὰ πῇ κανεὶς ὅτι ἡ σκέψις γιὰ μιὰ ἐνσάρκωσι ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν πτώση ἐναρμονίζεται μὲ τὴ γενικὴ κατεύθυνση τῆς Ἑλληνικῆς Θεολογίας. Μερικὲς πατερικὲς φράσεις μᾶς ὁδηγοῦν στὸ συμπέρασμα ὅτι ἔγινε πραγματικὰ μιὰ τέτοια σκέψις, ἐδῶ ἢ ἐκεῖ, ποὺ ἴσως καὶ νὰ συζητήθηκε. Οἱ πατερικὲς αὐτὲς φράσεις συγκεντρώθηκαν καὶ ἐξετάσθηκαν ἀρκετὲς φορές, ἀλλὰ χωρὶς ἀποτέλεσμα, ἀφοῦ μποροῦμε νὰ παραπέμψουμε στοὺς ἴδιους αὐτοὺς πατέρες, προκειμένου καὶ περὶ τοῦ ἀντιθέτου. Δὲν εἶναι ἀρκετὸ νὰ μαζεύουμε χωρία βγάζοντάς τα ἀπὸ τὴ συνάφειά τους καὶ ἀγνοώντας τὸ σκοπό, συχνὰ πολεμικό, γιὰ τὸν ὁποῖο γράφθηκε καθένα ἀπ᾽ αὐτά τὰ κείμενα». «Cur deus homo?, τὸ κίνητρο τῆς ἐνανθρωπήσεως», στὸ *Θέματα Ὀρθοδόξου Θεολογίας*, Ἀθήνα («Ἄρτος Ζωῆς») ²1989, 34. Βλ. Καὶ Παναγιώτη Νέλλα, *Ζῶον Θεούμενον*, 38-39.

63. Καὶ στὴ θεολογικὴ σκέψη τοῦ Γρηγορίου Νύσσης «la chute représente une parenthèse dans l'histoire des rapports dieu/homme; si les gnosticisants avaient raison, remarque notre auteur, dieu prévoyant sa chute ne devait pas même créer l'homme». G. Skaltsas, *La dynamique*, Paris 1998, 212.

ὁ δρόμος τῆς πτώσης εἶναι δρόμος Ἱστορίας καὶ Θεολογίας. Ἄλλωστε στὴν Πεντάτευχο ἡ πτώση δὲν ἀναφέρεται παρὰ μόνο στὴ Γένεση καὶ στὸ ἑξῆς δεσπόζει ἕνας συνεχής διάλογος Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, γνωστὸς ὡς Διαθήκη (συμφωνία).[63]

Δ. Μονοσήμαντο νόημα;

Θὰ πρέπει νὰ σημειώσουμε ὅτι, ἡ ἀδυναμία μας νὰ βροῦμε τὸ ἀκριβὲς νόημα τῆς «πτώσης» - παρὰ τὶς διάφορες ἑρμηνεῖες ποὺ δίδουμε - καταδεικνύει ὅτι τὸ νόημα στὴ Θεολογία ποτὲ δὲν εἶναι μονοσήμαντο. Εἶναι τυχαῖο πού τόσοι αἰῶνες θεολογικῆς παραγωγῆς δὲν «ἔλυσαν» αὐτὸ τὸ κεντρικὸ πρόβλημα γιὰ τὴ Θεολογία; Εἴμαστε τῆς γνώμης ὅτι μιὰ θεαματικὴ ἀλλαγὴ τῆς θεολογικῆς πρωτολογίας ἐκ μέρους τῶν Πατέρων, ἐκ τῶν πραγμάτων θὰ ἐπέφερε καὶ διαφορετικὴ θεώρηση σύνολης τῆς Θεολογίας, ἀφοῦ τὸ ἀρχικὸ ἐρώτημα δεσμεύει πάντα τὰ ἐπιγενόμενα ἐρωτήματα. Γι' αὐτὸ οἱ Πατέρες, ὄντας ἐπίσκοποι καὶ μοναχοί, δὲν εἶχαν τὴ δυνατότητα πρακτικὰ νὰ ἀναθεωρήσουν ἄρδην τὸ θεολογικὸ μοντέλο (δυνατότητα τὴν ὁποία εἶχαν κατὰ τὴ γνώμη μας, λόγω τοῦ δυναμισμοῦ τους, ὁ Ὠριγένης, ὁ Μ. Βασίλειος, ὁ Γρηγόριος Νύσσης καὶ πιθανὸν ὁ Μάξιμος), καθότι θὰ κατηγοροῦνταν γιὰ «καινή» Θεολογία, ἀφοῦ κριτήριο ὁποιασδήποτε θεολογίας εἶναι ἡ ἐκκλησιαστικότητά της. Κάθε ἐρευνητὴς λοιπόν, θὰ πρέπει a priori νὰ ἀποδεχθεῖ ὅτι ἡ Θεολογία εἶναι μιὰ συνεχῆς ἀποκάλυψη-ἀνακάλυψη νοήματος. Ἀλίμονο ἂν τὸ νόημα τῶν κειμένων ἦταν μονοσήμαντο! Εἴτε δεχθοῦμε ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἦταν τέλειος καὶ ἔπεσε (ὅπως πίστευε ἡ παράδοση τοῦ βιβλικοῦ συντάκτη) εἴτε δεχθοῦμε ὅτι πρόκειται περὶ ἑνὸς μύθου, συνάγεται ὅτι ὑπάρχει μιὰ ἀδυναμία στὴ δημιουργία (ἡ δογματικὴ Θεολογία τὸ λέει κτιστότητα - τρεπτότητα).[64] Ἄλλωστε, σκοπὸς τῆς Θεολογίας εἶναι νὰ ἐπισημαίνει καὶ νὰ ἑρμηνεύει τὸ πρόβλημα, ἄλλοτε μὲ μυθικὸ τρόπο (διήγηση Γένεσης), ἄλλοτε μὲ φιλοσοφικὸ (ἐπεξεργασία Πατέρων) καὶ ἄλλοτε μὲ ἐπιστημονικὸ τρόπο (σημερινὴ προσέγγιση), καὶ ὄχι νὰ ὑφαίνει ἐγκλωβισμένα καὶ μονοσήμαντα νοήματα. Δὲ θὰ ἦταν ὑπερβολὴ ἂν λέγαμε ὅτι, ἀκόμη καὶ οἱ βιβλικοὶ συντάκτες ἢ οἱ ἑρμηνεῖες τῶν Πατέρων δὲ στοχεύουν σ' ἕνα μονοσήμαντο νόημα ἢ σκοπό. Θὰ μπορούσαμε δηλαδὴ νὰ δοῦμε τὸ βιβλικὸ καὶ κατὰ προέκταση πατερικὸ θεολογικὸ λόγο, ὄχι ὡς λόγο αὐθεντίας,[65] ἀλλὰ ὡς ἀπόπειρα θεολογίας, μὲ ὅλα τὰ

---

64. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευης ἀνθρώπου*, PG 44, 184C. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Κατα Μανιχαίων Διάλογος* PG 94, 1537C καὶ *Ἔκδοσις ἀκριβὴς της ὀρθοδόξου πίστεως* 1, 8 PG 94, 812BC.

65. Αὐτὸ δὲ σημαίνει ὅτι ἡ Γραφὴ δὲν εἶναι θεόπνευστη, διότι ὁ Ὠριγένης, ὁ

συμπαρομαρτοῦντα ποὺ αὐτὸ συνεπάγεται. Κατὰ συνέπεια, ἂν ἔπρεπε σήμερα de novo νὰ δημιουργούσαμε μιὰ θεολογικὴ πρωτολογία, μὲ τὴ βοήθεια καὶ τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης, τὸ θεολογικὸ μοντέλο ποὺ θὰ προέκυπτε θὰ ἦταν, κατὰ τὴ γνώμη μας, θετικό, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ βιβλικὸ συντάκτη τῆς Γένεσης ποὺ θεωρεῖ τὸν κόσμο ἀρνητικά, τελῶν ὑπὸ τὴν εὐρύτερη ἀρνητικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου καὶ τῆς ἱστορίας.

Μπορεῖ οἱ θεολογικὲς ἑρμηνεῖες περὶ πτώσης τόσο τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης ὅσο καὶ τοῦ Ἁγίου Μαξίμου νὰ θεωροῦνται οἱ πιὸ πρωτότυπες καὶ οἱ πιὸ δυναμικὲς - ἄσχετα ἂν δὲν ἐπικρατοῦν ἐπίσημα! - ὡστόσο, ἡ θεολογία ὀφείλει συνεχῶς νὰ ἀναζητᾶ τὸ κρυμμένο καὶ βαθύτερο νόημα,[66] ἀφοῦ ἡ ἑρμηνεία εἶναι πάντα μιὰ μισοτελειωμένη ὑπόθεση, προχωρώντας μὲ ἐπιτυχία ἢ μὴ σὲ καινούργιες ἀνασυνθέσεις τοῦ θεολογικοῦ λόγου.[67]

Εἴμαστε τῆς γνώμης ὅτι, ἀφοῦ ὅλη ἡ θεολογία εἶναι προϊὸν τῆς ἔτσι ἀποκαλούμενης Οἰκονομίας, δηλαδὴ μποροῦμε νὰ κάνουμε λόγο γιὰ τὸ θεὸ μόνο στὸ βαθμὸ ποὺ αὐτὸς ἔχει συσχετιστεῖ μαζί μας,[68] συμπεραίνεται ὅτι καὶ οἱ θεολογικές μας προτάσεις ἀντλοῦνται μέσα ἀπὸ τὴν Ἱστορία τῆς θείας Οἰκονομίας. Ἐπομένως, εἶναι λάθος νὰ προσπαθοῦμε νὰ ὁρίσουμε κατηγορηματικὰ («οὐκ ἀποφαντικῶς ἐκτιθέμεθα»,[69] θὰ ἔλεγε ὁ Νύσσης) τὴν οὐσία τῆς ὀντολογίας μας, ἐφόσον αὐτὴ καθορίζεται ἄνωθεν καὶ εἶναι πάντα ἀνοιχτή. Γι᾽ αὐτὸν ἀκριβῶς τὸ λόγο νομίζουμε ὅτι εἶναι ἐξ ὁρισμοῦ ἀβάσιμες μελέτες νεότερων θεολόγων ποὺ προσπαθοῦν νὰ κατοχυρώσουν, μὲ τὴν Α ἢ Β ἑρμηνεία κάποιου Πατέρα (ὅσο πετυχημένες καὶ νὰ εἶναι), τὴν ἀνθρώπινη ὀντολογία. Ἐπειδὴ ὑπάρχουμε μόνο ἐν κινήσει, ἀγνοοῦμε

ἱδρυτὴς τῆς βιβλικῆς ἑρμηνευτικῆς, ἐνῶ κατὰ βάση ἀποδέχεται καὶ μάχεται συγχρόνως γιὰ τὴ θεοπνευστία της, προβαίνει σὲ πληθώρα ἀπομυθοποιήσεων ἑρμηνεύοντάς την. Βλ. τὸ ἔργο του Περὶ ἀρχῶν, IV. Καὶ J. Daniélou, «Origène comme exégète de la Bible». Studia Patristica 1 (1957), 281: «C'est oublier qu'il a été d'abord le fondateur de la critique biblique».

66. Παράδειγμα πρὸς αὐτὴν τὴν κατεύθυνση εἶναι ἡ βιβλικὴ ἑρμηνευτικὴ τοῦ Ὠριγένη. Βλ. Henri de LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l' Ecriture d'après Origène*, Paris 1950 καθὼς καὶ R. P. C. Hanson, *Allegory and Event, A study on the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1959.

67. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 185Α: «Ἡμεῖς δέ, καθὼς ἐστι δυνατόν, διὰ στοχασμῶν τινων καὶ εἰκόνων φαντασθέντες τὴν ἀλήθειαν, τὸ ἐπὶ νοῦν ἐλθὸν οὐκ ἀποφαντικῶς ἐκτιθέμεθα, *ἀλλ' ὡς ἐν γυμνασίας εἴδει* τοῖς εὐγνώμοσι τῶν ἀκροωμένων προσθήσομεν». Βλ. καὶ π. Γ. Φλωρόφσκυ, «Ἑρμηνεία καὶ Ἀποκάλυψις», στὸ *Θέματα Ὀρθοδόξου Θεολογίας*, Ἀθήνα («ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ») 21989, 53: «*Ἡ Θεολογία εἶναι πάντοτε στὴν πορεία τοῦ σχηματισμοῦ*».

68. Ὠριγένους, *In Matth.* Xvii, 19: «Οὐ βλέπυμεν αὐτὸν (τὸν Θεόν) καθὼς ἐστίν, ἀλλὰ καθὼς διὰ τὴν ἡμετέραν οἰκονομίαν ἡμῖν γίγνεται». Βλ. καὶ M. J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, Paris 1884, 212.

69. *PG* 44, 185Α

καὶ θὰ ἀγνοοῦμε ἱστορικὰ ὄχι μόνο τὴν ἐσχατολογία μας, ἀλλὰ καὶ τὴν πρωτολογία μας,[70] πέρα ἀπὸ τὶς διάφορες ἑρμηνεῖες πού μᾶς παρέχει ἡ Θεολογία πού, ἄλλωστε, δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο, παρὰ ἕνας θεολογικὸς «μπούσουλας».

Σαφῶς καὶ οἱ ἑρμηνευτικὲς προτάσεις ποὺ κάνουν τόσο οἱ Πατέρες ὅσο καὶ οἱ σύγχρονοι ἑρμηνευτές, σὲ καμιὰ περίπτωση δὲν πρέπει νὰ ἐκληφθοῦν δογματικά,[71] ἀφοῦ τὸ δόγμα καθορίζεται, συνήθως, μὲ ἀποφάσεις Οἰκουμενικῶν Συνόδων καὶ ἐντὸς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς[72] καὶ ὄχι μὲ ἐπιμέρους πετυχημένες ἢ ὄχι ἑρμηνεῖες. Δηλαδὴ πρέπει νὰ ἔχουμε συνεχῶς κατὰ νοῦ τὴ γνωστὴ φράση τοῦ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, «Ἐγὼ σοι, κανταῦθα παρέξομαι πλατείας ὁδούς· φιλοσόφει μοι περὶ κόσμου ἢ κόσμων, περὶ ὕλης, περὶ ψυχῆς, περὶ λογικῶν φύσεων βελτιόνων τε καὶ χειρόνων, περὶ ἀναστάσεως, κρίσεως, ἀνταποδόσεως, Χριστοῦ παθημάτων. Ἐν τούτοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον, καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον».[73]

---

70. Ὁ Dietrich Bonhoeffer *Schöpfung und Fall, theologische Auslegung von Genesis 1 bis 3*, München 1958, 11, κάπως διαφορετικὰ θὰ ἔλεγε, «Der Mensch lebt nicht mehr im Anfang, sondern er hat den Anfang verloren - nun findet er sich vor in der Mitte, weder um das Ende noch um den Anfang wissend, und doch dies wissend, dass er in der Mitte ist, dass er also vom Anfang herkommt und aufs Ende hinmuss» καὶ (12), «Niemand kann vom Anfang reden als der in Anfang war».

71. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ τῆς Ἑξαημέρου*, PG 44, 68C: «Οὐ γὰρ δόγμα τὸν λόγον ποιούμεθα, ὥστε ἀφορμὴν δοῦναι τοῖς διαβάλλουσιν». Βλ. καὶ Νίκου Α. Ματσούκα, *Ἐπιστήμη φιλοσοφία καὶ θεολογία στὴν Ἑξαήμερο τοῦ Μ. Βασιλείου*, Θεσσαλονίκη («Πουρναρᾶς») ²1990, 113-117, ὑποσ. 47, «Ἂν ἐξαιρέσουμε τὸ τριαδικὸ καὶ χριστολογικὸ δόγμα, ποὺ καθιερώθηκαν ὕστερα ἀπὸ ἕνα ὀργασμὸ θεολογικῶν ζυμώσεων καὶ ἀγώνων, στὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία πάντοτε ὑπῆρχε μιὰ ποικιλία ἑρμηνευτικῶν ἀπόψεων σὲ ἐπιμέρους θέματα ποὺ δὲν θίγουν τὰ βασικὰ δόγματα». Ὅπως χαρακτηριστικὰ σημειώνει καὶ ὁ Μητροπολίτης Περγάμου Ἰωάννης Ζηζιούλας, «Ἀλλὰ γιὰ νὰ γίνει μιὰ ἀλήθεια δόγμα τῆς Ἐκκλησίας (καὶ ὄχι προσωπικὴ γνώμη) πρέπει νὰ περάσει ἀπὸ τὴν κοινότητα τῆς Ἐκκλησίας στὸ σύνολό της καὶ ὄχι μόνο ἀπὸ μερικοὺς ἀνθρώπους εἴτε αὐτοὶ εἶναι θεολόγοι μὲ τὴ σημερινὴ (ἀκαδημαϊκή) σημασία τῆς λέξεως, εἴτε ἅγιοι». *Μαθήματα Χριστιανικῆς Δογματικῆς*, Μέρος Α΄, (Σημειώσεις) Θεσσαλονίκη 1998, 7.

72. Νικολάου Α. Ματσούκα, *Γένεσις καὶ Οὐσία τοῦ Ὀρθοδόξου Δόγματος*, Θεσσαλονίκη («Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν») 1969, 71-72 καὶ 88-94. Μ. Βασιλείου, *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος* 27, 66, PG 32, 188A: «Τῶν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου παραδόσεως ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα».

73. Γρηγορίου Θεολόγου, *Θεολογικὸς πρῶτος* 3 PG 36, 13CD.

Zusammenfassung

Erbsünde und Theologie

Die Erbsündefrage stellt eine der heikelsten Frage der Theologie dar, weil die Schilderung der Genesis im Alten Testament auf der einen Seite, wie die biblische theologische Untersuchung bewiesen hat, auf mythologischer Grundlage gewebt ist und auf der anderen Seite, wie J. Gross in seiner systematischen Arbeit kommentierte, "wenige Wörter waren und sind Missdeutungen mehr ausgesetzt als das Wort Erbsünde"[74]. In Bezug auf die Autorität der theologischen Quellen (Bibel, Kirchenväter, Tradition) haben wir unterstrichen, dass die göttliche Eingebung des Bibelverfassers und die Heiligkeit der Theologen-Interpret Kirchenväter etwas ist, das auf keinen Fall die Geschichtlichkeit der Sprache, der Symblolen, der Symbolismen, der mythischen Vorstellungen, der Weltbilder usw. umgehen kann. Wegen einer falsch betrachtenden Autorität oder Heiligkeit neigen heutzutage viele theologischen Ansichten zur Verabsolutierung, erwerbend so eine theologische Starrheit. Die zeitgenössiche theologische Untersuchung muss die Kirchenväter nicht im Licht einer unbestimmten Spiritualität einheitlich betrachten, sofern die Spiritualität nicht immer in einer Theologie beherrschend ist, sondern die Unkontinuitäten, Differenzierungen und warum nicht die selbst-Widersprüche einer Interpretation eines Kirchenvaters untersuchen, weil jegliche Theologie immer einer Bewegung unterliegt. Wir würden die Meinung darlegen, dass die Offenbarung eines theologischen Sinnes in vielen Fällen so verfeinert den beherrschenden Gedanken assimiliert, so dass das Ergebnis nicht identisch mit dem anfänglichen Sinn der Offenbarung zu sein scheint. Aus diesem Grund muss das theologische hermeneutische Wort zurüchführend und entmythologisierend funktionieren.

Bei dem kirchenväterlichen Gedanken kann man zwei erkennbare Annäherungen in Bezug auf die Erbsünde finden. Die erste beschreibt den Fall als eine historische Tatsache, eine These, die die grossere Menge des kirchenväterlichen Gedankens vertritt. Die andere These, die nur von Gregor von Nyssa und Maximus den Confessor vertretten ist, erkennt den Fall des Menschen nicht im Laufe der

---

74. Julius Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas von der Bibel bis Augustinus*, Bd. I, München – Basel 1960, 17.

Geschichte, sondern im anfänglichen göttlichen Entwurf. Gott schuff nämlich die Welt, nicht mit der Gestalt wie er wollte, sondern mit einer unterschiedlichen Weltgestalt wegen des von ihm vorgesehenen Falles des Menschen. Der Mensch ist Mitschöpfer, nicht weil er die Möglichkeit hatte, Nachkommen zu gebären, sondern weil er die Möglichkeit hatte, bevor die Welt von Gott geschaffen wurde, die göttliche Pläne zu verändern.

Wir haben auch die folgenden Fragen gestellt. Wenn der Mensch nicht gefallen wäre, mit der einen oder den anderen Betrachtung, wie würde die menschliche Freiheit vermitteln und das Stigma geben in der Art, mit der die Welt geschaffen worden ist? Der Fall hat zusätzlich die Gestaltung der ganzen Theologie beeinflusst (die Erwählung des Volkes, die Inkarnation des Wortes, die Erschaffung der Kirche, die Eschatologie usw.) und folglich gibt es keinen besonderen Grund, sich an vergangenen „idealen" Situationen bevor den sogenannten Fall zu erinnern. Wir müssen jedoch bemerken, dass, obgleich der tatsächlichen Originalität der kirchenväterlichen Thesen über die Evolution, Geschaffenheit usw., beherrschten sie weder in der theologischen Tradition noch gestalteten sie die Ekklesiologie.

Der Fall ist den biblischen Gegebenheiten nach als ein unterschiedlicher Gang zur Gottwerdung zu betrachten und als nichts anderes - unabhängig davon, dass dieser Gang dramatisch ist. Demzufolge hat der Fall die eigene Funktion in der Vollkommenheit der Kreation eingestellt, weil der Gang des Falles Gang der Geschichte und der Theologie ist. Ausserdem bezieht sich der Fall im Pentateuch nur im Genesis und folgend herrscht ein andauernder Dialog zwischen Gott und Mensch bekannt als Testament. Wir müssen noch bemerken, dass unsere Ohnmacht, den richtigen Sinn des Falles zu finden – trotz der von uns gegebenen Exegesen -, scheint, dass der Sinn in der Theologie nie eindeutig ist. Es wäre keine Übertreibung, wenn wir sagen würden, dass sogar die biblischen Redakteure und die kirchenväterlichen Exegesen sich nicht zu einem eindeutigen Sinn bzw. Zweck orientieren. Wir könnten nämlich das biblische und kirchenväterliche theologische Wort nicht als Autoritätswort (das gibt es gar nicht in der Geschichte), sondern als Versuch zur Theologie betrachten, mit allen den von sich gebrachten Ereignissen. Folglich, wenn wir heute eine neue Protologie mit Hilfe der zeitgenössischen Wissenschaft de novo schaffen wollten, wäre das daraus hervorgegangene theologische Modell unserer Meinung nach positiv, im Gegenteil zum biblischen Redakteur der Genesis, der die Welt negativ betrachtet, abhaltend damals unter der weit negativen Betrachtung der Welt und der Geschichte.

Βασιλικῆς Β. Παππᾶ
Θεολόγου, ὑπ. Δρ Α.Π.Θ.

Ἐποπτικά μέσα: Ὁ σύγχρονος δίαυλος ἐπικοινωνίας τῆς Ἐκκλησίας μέ τούς νέους. Μία νέα προσέγγιση.

Μὲ τὸ σκεπτικὸ ὅτι "ἡ ἐπικοινωνία εἶναι βασικὸ στοιχεῖο τῆς Ἐκκλησίας" καὶ ὅτι "ὁ κόσμος ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὰ ἠλεκτρονικὰ μέσα", "ἡ Ἐκκλησία δὲν πρέπει νὰ μείνει ἀπαθής"[1] καὶ ἀμέτοχη, ἀλλὰ νὰ ἀρθρώνει μὲ θάρρος καὶ σύνεση περισσὴ τὸ σωτηριολογικὸ της λόγο. Ἡ H.Himmelweit διαπίστωσε ὅτι ἡ πτώση τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἐκκλησιαζόμενων πιστῶν καὶ κυρίως τῶν παιδιῶν καὶ τῶν νέων ὀφείλεται κατὰ ἕνα μεγάλο μέρος στὰ τηλεοπτικὰ προγράμματα τοῦ Σαββάτου καὶ ἰδιαίτερα τῆς Κυριακῆς[2]. Ἡ εἰκόνα τῆς τηλεόρασης μπορεῖ νὰ ἀποβεῖ σωτήρια γιὰ τοὺς μὴ δυναμένους νὰ ἐκκλησιαστοῦν, γιὰ τοὺς ἀσθενεῖς, γιὰ τοὺς ἀνιάτους, γιὰ τοὺς ὑπερήλικες. Ἔτσι, τοὺς δίνεται ἡ δυνατότητα νὰ παρακολουθοῦν καὶ αὐτοὶ τὸ τελούμενο μυστήριο τῆς Θ. Εὐχαριστίας καὶ νὰ μὴν ἀποκοποῦν ἐντελῶς ἀπὸ τὴ λατρευτικὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας[3].

Σήμερα, οἱ πιὸ πολλοὶ ἄνθρωποι παίρνουν τὶς περισσότερες πληροφορίες τους ἀπὸ τὴν τηλεόραση καὶ ὄχι ἀπὸ τὸν ἔντυπο λόγο. Γι᾿ αὐτὸ ἡ τηλεόραση μπορεῖ νὰ γίνει ἕνα ἄριστο μέσο ἐπικοινωνίας

1. Πρβλ. Χ. Κ.Βάντσου, *Τὰ Μέσα Μαζικῆς Ἐνημέρωσης καὶ ἡ Ἐκκλησία*, (1992) 65.

2. J. Cazeneuve, *Κοινωνιολογία τῆς Ῥαδιοτηλεόρασης*, (μτφρ. Κ.Ζαρούκα), στὴ σειρά *"Τὶ ξέρω; Ἡ πυξίδα τῶν σύγχρονων γνώσεων"*, 113, (1968) 100.

3. Ἀρχ. Θ. Ζησόπουλου, Λειτουργικὴ Παράδοση καὶ Μέσα Μαζικῆς Ἐνημέρωσης, *Θεοδρομία* 1-3, 2002, 316.

γιὰ τοὺς ἀνθρώπους. Μέσα ἀπὸ αὐτὴ μπορεῖ νὰ ἐνημερώνεται ἡ κοινὴ γνώμη, νὰ ψυχαγωγεῖται, νὰ διδάσκεται, νὰ κατηχεῖται καὶ νὰ ἐπηρεάζεται θετικά[4]. Ἡ μετάδοση θρησκευτικῶν ἐκπομπῶν δίνει τὴ δυνατότητα νὰ μεταφερθεῖ μὲ εὐχέρεια παντοῦ κάθε θρησκευτικὴ γνώση καὶ πανανθρώπινη ἀξία. Ἡ ἀγωγὴ αὐτὴ μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ γίνει ἡ βασικὴ μονάδα ἀνάπλασης, ἀναζωογόνησης καὶ ἀνάνηψης τοῦ ψυχοσωματικοῦ ὅλου, ὥστε τὰ παιδιὰ στὴν πορεία ἀνάπτυξης καὶ ἐξέλιξης νὰ μειώνουν στὸ δυνατὸ ἐλάχιστο τὶς ψυχοσωματικὲς ταλαντώσεις καὶ νὰ ἀποφεύγουν ἔξυπνα τίς "χρυσωμένες παγίδες", ὅπως σωστὰ ἐπισημαίνει ὁ Μ.Δήμου[5]. Πιὸ συγκεκριμένα, οἱ ταινίες κινουμένων σχεδίων δίνουν στὰ παιδιὰ κυρίως γενικὲς πολιτισμικὲς ἐμπειρίες. Γι᾽ αὐτὸ ἡ κοινωνία χρειάζεται πραγματικὰ ἀνθρώπους μὲ ἐκλεπτυσμένες ἱκανότητες παρακολούθησης[6].

Ἡ ἐπίσημη Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδας ἀπὸ τὴ θέση τὴν ὁποία κατέχει, εἶναι περισσότερο ὑπεύθυνη γιὰ τή διαφώτιση τοῦ ποιμνίου της. Πρέπει νὰ καλλιεργήσει τὴν ἀγάπη τῶν ποιμενομένων πρὸς τὴν καλὴ εἰκόνα. Νὰ ἱδρύσει Ἐνοριακὲς καὶ δανειστικὲς ταινιοθῆκες σὲ ὅλους τοὺς Ναοὺς καὶ τὰ ἐνοριακὰ Κέντρα Νεότητας, στὰ Ἐνοριακὰ Πνευματικὰ Κέντρα καὶ βοηθητικὲς αἴθουσες τῶν Κατηχητικῶν σχολείων, τὶς ὁποῖες πρέπει νὰ πλουτίζει συνεχῶς μὲ ταινίες ὑψηλοῦ περιεχομένου, κατάλληλες γιὰ κάθε ἡλικία. Ἐπίσης προβολὲς σὲ ἱδρύματα τῶν ὁποίων οἱ τρόφιμοι δὲν ἔχουν πρόσβαση σὲ ἀντίστοιχα προγράμματα (νοσοκομεῖα, γηροκομεῖα, ἄσυλα, κέντρα ἡλικιωμένων, φυλακές), ἐνῶ θὰ μποροῦσε νὰ χρησιμοποιηθεῖ καὶ στὴν ὀρθόδοξη ἱεραποστολή. Νὰ προβάλλονται ἐκπομπὲς ποὺ θὰ μποροῦσαν νὰ παρουσιάζουν τὴν πολιτιστικὴ μας παράδοση ἀλλὰ καὶ ἐκπομπὲς στὶς ὁποῖες θὰ προβάλλονται ἀξίες ποὺ συμβαδίζουν μὲ τὶς ἀξίες καὶ τὰ ἰδεώδη τῆς Ἐκκλησίας (ὅπως φιλαλληλία, εἰρήνη, δικαιοσύνη)[7]. Ἐπίσης, ἡ μετάδοση τῆς Θ. Λειτουργίας καὶ τῶν ἱερῶν Ἀκολουθιῶν θὰ διευκολύνει ὅλους ἐκείνους ποὺ δὲν μποροῦν νὰ ἐκκλησιαστοῦν εἴτε γιατὶ νοσηλεύονται, εἴτε γιατὶ μετακινοῦνται, εἴτε γιατὶ ἐργάζονται. Ἡ μετάδοση τῶν ἱερῶν Ἀκολουθιῶν, ἰδιαίτερα τῆς Μ. Ἑβδομάδας, δημιουργεῖ μιὰ ἀτμόσφαιρα κοινωνικῆς καὶ πανεθνικῆς

---

4. Δ. Φερούση, *Ἐκκλησία καὶ σύγχρονα μέσα ἐπικοινωνίας*, (1970), 49.

5. Μ. Ν.Δήμου, *Τηλεόραση καὶ Ὀρθόδοξη Χριστιανικὴ Ἀγωγὴ τῶν παιδιῶν τῆς προσχολικῆς καὶ σχολικῆς ἡλικίας*, (μεταπτυχιακὴ ἐργασία, Θεολογικὴ Σχολὴ Ἀ.Π.Θ.) (1998), 114-115.

6. Πρβλ. P. M. Greenfield, *Μέσα ἐνημέρωσης καὶ παιδί*, (μτφρ: Σ. Σταυροπούλου), (1988), 186.

7. Χ. Μητράλη, Τό "βιβλίο" στὸ ποιμαντικὸ ἔργο τῆς Ἐκκλησίας, (1983, 55 - 56. Βλ. καὶ Ἀ. Μ. Σταυρόπουλου, *Μορφὲς ποιμαντικῆς διακονίας*, (1986) 72, 73, 75 -76.

διάστασης. Ἡ ἀτμόσφαιρα αὐτὴ ἀσκεῖ βαθύτατη ἐπίδραση στὶς μᾶζες τοῦ λαοῦ, ἀλλὰ καὶ προβληματίζει τοὺς ἀμφιβάλλοντες, τοὺς νέους, ἀκόμη καὶ τοὺς ἄπιστους. Ἀκόμη ἡ μετάδοση χορωδιῶν ποὺ ψάλλουν ἐπίκαιρους ὕμνους στὶς διάφορες ἐποχὲς καὶ ἑορτὲς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἔτους πρέπει νὰ προβάλλονται διότι συμβάλλουν σὲ μιὰ μουσικὴ ἀγωγὴ καὶ παιδεία τοῦ ὀρθόδοξου πληρώματος[8].

Ἐπιβάλλεται ἡ θετικὴ ἀξιοποίηση τῆς εἰκόνας προκειμένου νὰ ἐξασφαλισθεῖ ἡ θετικὴ δράση της στὸν ψυχικὸ κόσμο τοῦ νέου ἀνθρώπου καὶ εἰδικότερα ἡ ἠθικὴ καὶ θρησκευτικὴ ὡρίμανσή του[9]. Ἡ χρησιμοποίηση καὶ ἀξιοποίηση των εἰκόνων, εἴτε τῆς τηλεόρασης εἴτε τῶν ἁγίων, στὴ διδασκαλία εἶναι κάτι τὸ ἐπιβεβλημένο, λόγῳ τοῦ καταπληκτικοῦ ρυθμοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν γνώσεων, καθὼς καὶ στὸ ὅτι βοηθοῦν τοὺς διδάσκοντες νὰ παραδίδουν τὸ μάθημά τους μὲ μεγαλύτερη εὐκολία καὶ ἀπήχηση καὶ νὰ προσελκύουν καὶ νὰ συγκρατοῦν τὴν προσοχὴ καὶ τὸ ἐνδιαφέρον τῶν μαθητῶν τους[10]. Μόνο τότε θὰ μπορέσουν νὰ προσφέρουν μιὰ καινούργια ἀντίληψη στὴ διδακτικὴ πράξη, ὅταν μὲ τὴ χρήση τους θὰ μπορέσει ὁ ἐκπαιδευτικὸς νὰ παράγει μαθητὲς - ἐπινοητές, ἱκανοὺς νὰ φτάσουν στὴ γνώση[11]. Ἐπιβάλλεται ἐπίσης, οἱ ἰθύνοντες τῆς Ἐκκλησίας, νὰ ἀσκήσουν πιέσεις, ὥστε νὰ διανθιστοῦν τὰ παιδικὰ τηλεοπτικὰ προγράμματα μὲ περισσότερη θρησκευτικὴ ἀγωγή, ὠφέλιμη γιὰ τὴν ὀρθὴ διαπαιδαγώγηση τῶν παιδιῶν. Μέσα ἀπὸ τὶς βασικὲς αὐτὲς θρησκευτικὲς ἀρχὲς θὰ γνωρίσουν τὰ διάφορα προβλήματα τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς. Κατ᾽ αὐτὸ τὸν τρόπο μπορεῖ νὰ ἐπιτευχθεῖ ἡ ὁλόπλευρη καὶ ἰσόρροπη ἀνάπτυξη τῶν παιδιῶν, ἡ οἰκοδόμηση ἑνὸς συστήματος ἀρχῶν καὶ ἀξιῶν, ἡ ἐπαφὴ μὲ τὴν ὀρθόδοξη λατρεία καὶ πίστη καὶ τὴν ὀρθόδοξη χριστιανικὴ παράδοση[12].

Ἡ Ἐκκλησία ἐνώπιον τῆς τηλεόρασης καὶ τοῦ προγράμματός της, ὅπου κυριαρχεῖ ἡ βία, τὰ ἄσεμνα θεάματα καὶ τὰ πρότυπα ἠθικῆς καὶ κοινωνικῆς παρακμῆς, ὀφείλει νὰ δραστηριοποιηθεῖ στὸ μέγιστο καὶ νὰ βοηθήσει στὴν ἀλλαγὴ τοῦ κλίματος ποὺ

---

8. Ἐ. Κ.Στύλιου, Ἐπισκόπου Ἀχελώου, *Θέματα Ποιμαντικῆς δεοντολογίας* (χ.χ.) 95, 96.

9. Ἰ. Κογκούλη, *Κατηχητικὴ καὶ Χριστιανικὴ Παιδαγωγική*, (2000)2, 379.

10. Χ. Κ. Βασιλόπουλου, *Διδακτικὴ τῶν Θρησκευικῶν στὴ μέση ἐκπαίδευση*, (1989)57.

11. Σ. Ἀσλανίδου, *Ἐκπαιδευτικὴ τεχνολογια καὶ ὀπτικοακουστικὴ ἀγωγή* (1992), 140.

12. Μ. Ν. Δήμου, *Τηλεόραση καὶ Ὀρθόδοξη Χριστιανικὴ Ἀγωγὴ τῶν παιδιῶν της προσχολικης καὶ σχολικῆς ἡλικιας*, (μεταπτυχιακὴ ἐργασία, Θεολογικὴ Σχολὴ Α.Π.Θ.) (1998), 118 -119.

ἀπαιτεῖται. Οἱ περισσότεροι τηλεθεατὲς ἀποζητοῦν ἕνα διάλειμμα ἀνάπαυσης καὶ ψυχαγωγίας γιὰ νὰ ἀπομακρύνουν τή σκέψη τους ἀπὸ τὶς καθημερινὲς βιοτικὲς μέριμνες. Ἔχει ἀποδειχθεῖ ὅμως ὅτι ὅταν προβάλλονται ἐκπομπὲς ἀνώτερης αἰσθητικῆς καὶ ποιότητας μὲ ὑγιὲς βιοθεωρητικὸ καὶ κοσμοθεωρητικὸ περιεχόμενο, ποὺ ἔχουν δηλαδὴ κάποια ἀξία, τότε αὐτὲς ἔχουν μεγαλύτερη θεαματικότητα[13].

Ἰδιαίτερα, ἐὰν ἡ ἐπιλογὴ τῶν θεμάτων γίνεται ἀπὸ τοὺς διδασκόμενους, τοὺς παιδαγωγούμενους καὶ τοὺς κατηχούμενους, καὶ ἡ ὁποία θὰ σχετίζεται μὲ τὰ ἐνδιαφέροντά τους, καὶ οἱ ὁποῖοι στὴ συνέχεια θὰ ὑποβάλουν ἀπορίες καὶ ἐρωτήσεις, ἀποδίδει πολύτιμους πνευματικοὺς καρποὺς τόσο γιὰ τοὺς ἐπερωτῶντες ὅσο καὶ γιὰ τὸν ἐπερωτώμενο[14]. Ἡ παρουσίαση σκηνῶν ἀπὸ τή ζωή καὶ τή δράση τῶν Ἁγίων τῆς Ἐκκλησίας μᾶς παρακινοῦν πρὸς μίμηση. Ἄλλωστε κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη "οἱ πρῶτες μαθήσεις ἐπιτελοῦνται διὰ τῆς μιμήσεως"[15]. Ἡ παρουσίαση γενναίων προσωπικοτήτων καὶ ἡρωικῶν ἀγώνων τους, μορφώνουν καὶ προάγουν στὰ παιδιὰ τήν ἀξία, προσφορὰ καὶ σημασία τῆς ἀνθρώπινης ὀντότητας παρακινώντάς τα σὲ ἀνάλογη συμπεριφορά. Ἐπιπλέον παρακινοῦν καὶ ἰσχυροποιοῦν τή βούληση καὶ ἐνισχύουν τὴν ἠθικοκοινωνικὴ συνείδηση τῆς εὐθύνης τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ὑπευθυνότητας καὶ συνυπευθυνότητας τοῦ παιδιοῦ ὡς ἐνεργοῦ μέλους τῆς κοινωνίας, ὅπου συνδιαβιώνει συνυπάρχοντας μὲ συνανθρώπους του. Ἐπίσης ἡ τάση πρὸς μίμηση, ἰδιαίτερα ἡ παιδική, ἀποθησαυρίζει πάμπολλες γνώσεις καὶ ἕξεις, συνήθειες συναφεῖς μὲ τὸ ἐξωτερικὸ μέρος τῆς θρησκείας, ἀλλιῶς θὰ λέγαμε τῆς λατρείας[16].

Ὁ Ἀπ. Παῦλος, ποὺ χρησιμοποίησε ὅλα τα μέσα ἐνημέρωσης καὶ ἐπικοινωνίας τῆς ἐποχῆς του γιὰ νὰ διδάξει τὴ χριστιανικὴ διδασκαλία καὶ νὰ προφυλάξει τοὺς πιστοὺς ἀπὸ τὴν παραπληροφόρηση, πιθανὸν νὰ ἀκολουθοῦσε καὶ σήμερα τὴν ἴδια τακτικὴ καὶ νὰ χρησιμοποιοῦσε ἀκόμα καὶ τὴν τηλεόραση, ἀφοῦ ἡ τηλεοπτικὴ εἰκόνα εἶναι μιὰ πρόκληση γιὰ τὴν Ἐκκλησία[17], σὲ μιὰ ἐποχὴ ποὺ

---

13. Ἐ. Δ. Θεοδώρου, Ἡ ποιότης τῶν τηλεοπτικῶν προγραμμάτων, *Ἐκκλησία* 11, 1996, 481.

14. Πρβλ. Ι. Δ. Δρούλια, Συντελεστὲς καλλιέργειας τοῦ Θρησκευτικοῦ βιώματος στὴν παιδικὴ ἡλικία , στὸν τόμο *Τιμητικὸν Ἀφιέρωμα εἰς τὸν Μητροπολίτην Καισαριανῆς Βύρωνος καὶ Ὑμηττοῦ Γεώργιον* (1996) 532.

15. Ἀριστοτέλη, *Ποιητικὰ 1451α*, 30. Ἐπίσης, *Ῥητορ*. 1404 ἅ, 22.

16. Πρβλ. Ι. Δ. Δρούλιας, *ὅ.π.* 533 -534 σημ. 117.

17. Πρβλ. Χ. Βάντσο, "Ἡ ἀξιοποίηση τῶν μέσων μαζικῆς ἐνημερώσεως ἀπὸ μέρους τῆς μητρὸς ἐκκλησίας στὸ ποιμαντικὸ καὶ ἱεραποστολικὸ τῆς ἔργο", στὰ Πρακτικὰ ΙΔ' Θεολογικοῦ Συνεδρίου μὲ θέμα, *Ἡ μήτηρ ἡμων Ὀρθόδοξος Ἐκκλησια* (10

εὔστοχα χαρακτηρίστηκε "ἐποχὴ τῆς ὀπτικῆς ἐπανάστασης"[18].

Κατ᾽ ἐπέκταση πρέπει νὰ ἀξιοποιηθεῖ ἡ εἰκόνα ὡς ἐποπτικὸ μέσο στὴ διδακτικὴ διαδικασία, γιατὶ ἀσκεῖ σαφεῖς ἐπιδράσεις στοὺς μαθητὲς καὶ μπορεῖ νὰ μεταφέρει τὴ γνώση μὲ τρόπο ψυχαγωγικό. Οἱ διανοητικὲς παραστάσεις, ἀποτέλεσμα τῶν ὀπτικῶν ἐρεθισμάτων καὶ προτύπων, ἐντυπώνονται μὲ μεγαλύτερη εὐχέρεια στὴ μνήμη, ἐξαιτίας τοῦ ἔντονου ἐνδιαφέροντος ποὺ προκαλοῦν κατὰ τὸ χρόνο τῆς λήψης τους[19]. Κατὰ συνέπεια, τὰ παιδιὰ διατηροῦν καλύτερα στὸ νοῦ τους τὶς θρησκευτικές ἔννοιες καὶ ἰδέες ποὺ σχετίζονται μὲ αὐτὰ ποὺ ἔχουν δεῖ στὴν τηλεόραση.

Τὰ παραπάνω ἰσχύουν καὶ γιὰ τὶς θρησκευτικές, βιβλικὲς εἰκόνες. Ὅλοι ὁμολογοῦν τή μεγάλη σπουδαιότητά τους, ἀλλὰ καὶ τή συμβολή τους στὴν κατανόηση τῶν ὑψηλῶν νοημάτων τῆς Γραφῆς, γι᾽ αὐτὸ καὶ τὶς παρομοιάζουν μέ "ἑρμηνεῖες" ποὺ βοηθοῦν τὸ θεατὴ νὰ προσεγγίσει τὰ γεγονότα ποὺ εἰκονίζουν καὶ νὰ κατανοήσουν βαθύτερες πτυχές τους. Οἱ ἱερὲς εἰκόνες ξεδιπλώνουν καὶ ζωντανεύουν τή θεία ἱστορία. Συγκεντρώνουν καὶ προσφέρουν μέσα σὲ τόπο καὶ χρόνο συγκεκριμένο ὅ,τι πραγματοποιήθηκε στοὺς αἰῶνες, παρέχοντας σὲ μιὰ καὶ μόνη στιγμὴ τὶς διαδοχικὲς φάσεις τῆς ζωῆς καὶ τῶν ἐγκόσμιων ρευμάτων τῆς Ἐκκλησίας[20].

Θυμόμαστε	*Μαθαίνουμε*
10% ἀπ᾽ ὅτι διαβάζουμε	1% μὲ τὴ γεύση
20% ἀπ᾽ ὅτι ἀκοῦμε	1,5% μὲ τὴν ἁφὴ
25% ἀπ᾽ ὅτι βλέπουμε	3,5% μὲ τὴν ὄσφρηση
45% ἀπ᾽ ὅτι βλέπουμε καί ἀκοῦ-με	11% με την ἀκοή
	84% μέ τήν ὅραση

Σχετικὲς ἔρευνες[21] μάλιστα ἔχουν καταλήξει στὴ διαπίστωση ὅτι:

-13 Νοεμβρίου) (1994) 58-59. Χ. Μητράλη, *Τὸ βιβλίο στὸ ποιμαντικὸ ἔργο τῆς Ἐκκλησίας* (1983) 4, 48.

18. Πρβλ. N. Postman, *Das Technopol. Die macht der Technologien und die entmundigung der gesellschaft* (1992) 178.

19. G. G.Wwaver - E.W.Bollinger, *Ἐποπτικὰ μέσα διδασκαλίας* (μτφρ: Δ. Βακατάτση), (1949), 14.

20. Α. Χ. Ζευκιλῆ, *Ἐποπτικὰ μέσα διδσκαλίας τῶν Θρησκευτικῶν*, (1969), 27.

21. Ἐλευθεριάδης -Μαντουβάλου, *Σύγχρονη ἐκπαίδευση καὶ τηλεόραση*, (1985) 6. Χ. Βασιλόπουλου, *Διδακτικη τῶν Θρησκευτικῶν στὴ μέση ἐκπαίδευση*, (1989),56. Α.Καψάλη, *Παιδαγωγικὴ Ψυχολογία*, (1981),71. Y.G.Palau, *Τὰ Διδακτικὰ Μέσα* (1969) 16. Η. Ρεράκη, *Διδακτικὲς προσεγγίσεις τοῦ μαθήματος τῶν Θρησκευτικῶν* (2003),73,74. Ι. Κογκούλη, *Διδακτικὴ τῶν Θρησκευτικῶν*, (1995), 83.

Ἡ προβολὴ εἰκόνων εἴτε μέσα ἀπὸ τὴν εἰκονογράφηση τοῦ βιβλίου τῶν Θρησκευτικῶν εἴτε μὲ τὴν προβολὴ διαφόρων θεμάτων, ἐπιλεγμένων ἀπὸ τή Βίβλο, τὴν Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία καὶ Ἁγιολογία ἀσκοῦν εὐεργετικὴ ἐπίδραση στὸν ψυχοπνευματικὸ παιδικὸ κόσμο. Ἡ διήγηση καὶ ἡ ἀνάλογη ἀφήγηση μὲ τὰ σημερινὰ δεδομένα διδασκαλίας καὶ μέσα μαζικῆς ἐνημέρωσης, καθὼς καὶ ἡ σχετικὴ στιχομυθία, σαγηνεύει τὰ παιδιά. Τὰ συγκινησιακὰ στοιχεῖα, ποὺ συμπεριλαμβάνονται στὶς σχετικὲς περιγραφές, κατασυγκινοῦν τὴν παιδικὴ ψυχή. Τὰ βιβλικὰ θέματα, μὲ τὴν ἀλληγορία καὶ τὸ συμβολισμὸ ποὺ περιέχουν, γοητεύουν τὰ παιδιά, ἀσκώντας θετικὴ ἐπιρροὴ καὶ ἐπιδρώντας σὲ αὐτὰ νοητικά, συναισθηματικὰ καὶ βουλητικά[22]. Τὸ παιδὶ ἄλλωστε ἀποδέχεται τὸ ἀγαθό, ἀπορρίπτοντας πάντοτε το ὁποιοδήποτε κακὸ ἢ "τὸ πνεῦμα πονηρόν"[23].

Ἀπὸ τὴν ἄλλη ἡ ὑπερκινητικὴ ἐναλλαγὴ εἰκόνων ἕλκει ἰδιαίτερα τὴν προσοχὴ τῶν μικρῶν παιδιῶν, γι' αὐτὸ καὶ οἱ παιδικὲς ταινίες κινουμένων σχεδίων χαρακτηρίζονται ἰδιαίτερα ἀπὸ αἰφνίδιες κινήσεις τῶν ἡρώων καὶ μεταβολὲς τῶν εἰκόνων. Στατικὲς εἰκόνες κινοῦν λιγότερο τὴν προσοχὴ τῶν παιδιῶν καὶ δὲν εὐνοοῦν σημαντικὰ τή διαδικασία ἀπομνημόνευσης τῶν πληροφοριῶν καὶ τῶν νοημάτων ποὺ περιέχουν. Ἡ προβολὴ λοιπὸν ταινιῶν μὲ ἀντίστοιχο περιεχόμενο παρέχει μεγάλες δυνατότητες γιὰ τή διδασκαλία[24].

Ἡ εἰκόνα τῆς τηλεόρασης, ὅταν χρησιμοποιεῖται μὲ σύνεση, ἔχει μεγάλες θετικὲς δυνατότητες γιὰ τή μάθηση καὶ τὴν ἀνάπτυξη. Μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει σημαντικὸ μέσο ἀγωγῆς καὶ νὰ παίξει ἀποφασιστικὸ ρόλο στὴ διαμόρφωση τῆς προσωπικότητας τοῦ παιδιοῦ. Προσφέρει στὰ παιδιὰ πνευματικὲς ἱκανότητες ποὺ διαφέρουν ἀπ' αὐτὲς ποὺ ἀναπτύσσονται μὲ τὸ διάβασμα καὶ τὸ γράψιμο. Ἡ τηλεόραση εἶναι ἕνα μέσο γιὰ τή μετάδοση συγκεκριμένων τύπων πληροφοριῶν καὶ κάνει τὴ μάθηση προσιτὴ σὲ ὁμάδες παιδιῶν ποὺ δὲν τὰ πᾶνε καὶ τόσο καλὰ στὸ περιβάλλον τοῦ παραδοσιακοῦ σχολείου - καὶ ἀκόμη σ' ἀνθρώπους ποὺ δὲν μποροῦν νὰ διαβάσουν[25]. Ἡ χρήση τῆς τηλεόρασης θεωρεῖται ἐπιτυχημένη ὄχι μόνο ἀπὸ τὴν ποιότητα τῆς ταινίας, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸν τρόπο ποὺ γίνεται ἡ εἰσαγωγὴ καὶ ἀξιολόγηση τῆς ταινίας μετὰ τὴν προβολή[26].

---

22. Πρβλ. Ι. Δ. Δρούλιας, *ὅ.π.*, 524 -526.

23. Πράξ. 15. - *"τά τε πνεύματα τὰ πονηρὰ"*, στίχ. 12

24. Πρβλ. Δημήτριου Τσαρδάκη, *Μαζικὴ ἐπικοινωνία καὶ πραγματικότητα*, (1990) 151.

25. *Πρβλ. P. M. Greenfield , Μέσα ἐνημέρωσης καὶ παιδί* (μτφρ: Σ. Σταυροπούλου) (1988) *17*

26. Ἀ. Χ. Ζευκιλῆ, *Τὰ ἐποπτικὰ μέσα διδασκαλίας* (1989), 112.

Ἡ πρόοδος τῆς τεχνολογίας δὲν μπορεῖ καὶ δὲν πρέπει νὰ ἐκλαμβάνεται ὡς ἀπειλὴ κατὰ τῆς ἀνθρωπιστικῆς διάστασης τοῦ πολιτισμοῦ, ἀλλά, μόνο σὰν ἐργαλεῖο ποὺ ἡ ἀξία του ἐξαρτᾶται ἀπὸ τή χρήση του[27]. Τὰ ὀπτικοακουστικὰ κέντρα τῆς Ἐκκλησίας μποροῦν νὰ συμβάλλουν στὸ ἔργο τῆς μετάφρασης, ἑρμηνείας, τῆς μετάδοσης τῆς διαχρονικότητας τοῦ Εὐαγγελικοῦ μηνύματος μὲ εἰκόνες καὶ ἦχους τῆς σύγχρονης πραγματικότητας, ἀφοῦ μάλιστα ἡ ὀπτικὴ θεολογικὴ γλώσσα βασίζεται στήν ἴδια τὴ φύση τῶν ἀνθρώπων, οἱ ὁποῖοι, κατὰ τὸν Πατριάρχη Γερμανό, "σαρκὶ καὶ αἵματι συμπεπλεγμένοι, δι᾽ ὁράσεως τά τῆς κατὰ ψυχὴν ἡμῖν πληροφορίας βεβαιοῦν ἐπειγόμεθα"[28]. Στοὺς εἰδικοὺς ἐναπόκειται ὁ ἐνεργὸς ρόλος μὲ τὴν ἐποπτεία τῆς Ἐκκλησίας γιὰ νὰ κάνουν κατανοητὴ τή γλώσσα, τοὺς ὕμνους, τὸ περιεχόμενο τοῦ Εὐαγγελίου, τοὺς θησαυροὺς τῆς πατερικῆς διδασκαλίας στὸ εὐρὺ κοινὸ καὶ νὰ ἐκκλησιαστικοποιήσουν ἕνα μεγάλο μέρος του, ποὺ μένει στὴν ἀγνωσία[29].

Ἐπιβάλλεται λοιπὸν ἡ θετικὴ ἀξιοποίηση τῶν Μέσων Μαζικῆς Ἐπικοινωνίας ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία προκειμένου νὰ ἐξασφαλισθεῖ ἡ θετικὴ δράση τους στὸν ψυχικὸ κόσμο τοῦ νέου ἀνθρώπου καὶ εἰδικότερα ἡ ἠθικὴ καὶ θρησκευτικὴ ὡρίμανσή του[30].

Ἡ χρησιμοποίηση καὶ ἀξιοποίηση των εἰκόνων εἴτε τῆς τηλεόρασης εἴτε τῶν ἁγίων στὴ διδασκαλία εἶναι κάτι τὸ ἐπιβεβλημένο, λόγῳ τοῦ καταπληκτικοῦ ρυθμοῦ πολλαπλασιασμοῦ τῶν γνώσεων, καθὼς καὶ ὅτι βοηθοῦν τοὺς διδάσκοντες στὸ νὰ παραδίδουν τὸ μάθημά τους μὲ μεγαλύτερη εὐκολία καὶ ἀπήχηση καὶ στὸ νὰ προσελκύουν καὶ νὰ συγκρατοῦν τὴν προσοχὴ καὶ τὸ ἐνδιαφέρον τῶν μαθητῶν τους[31]. Μόνο τότε θὰ μπορέσουν νὰ προσφέρουν μιὰ καινούργια ἀντίληψη στὴ διδακτικὴ πράξη, ὅταν μὲ τή χρήση τους θὰ μπορέσει ὁ ἐκπαιδευτικὸς νὰ παράγει μαθητὲς - ἐπινοητές, ἱκανοὺς νὰ φτάσουν στὴ γνώση[32]. Ἡ θρησκευτικὴ εἰκονογραφία ἔχει νὰ δώσει κάτι πιὸ ἀληθινὸ στὴν παιδεία. Ἐλευθερώνει καὶ πλουτίζει τὴν παιδικὴ ἀφέλεια, φαντασία καὶ δημιουργικότητα, ἀντὶ νὰ τὶς

---

27. Πρβλ. Ζ. *Βαλάση, "Ὀπτικοακουστικὰ μέσα , βιβλία καὶ παιδιά. Δημιουργικὲς συναντήσεις"*, στὸν τόμο Β. Ἀγγελοπούλου- Ἰ. Ν. Βασιλαράκης (ἐπιμ. ἔκδ.) Φιλαναγνωσία καὶ Παιδικὴ Λογοτεχνία (1994) 185- 186.

28. *PG 98, 169*

29. *Ἰ. Β.* Κογκούλη, *Κατηχητικὴ καὶ Χριστιανικὴ Παιδαγωγική* (2000), 2 *382.*

30. Ι. Β. Κογκούλη, *ὅ.π.*, 379.

31. Χ. Κ.Βασιλόπουλος, *Διδακτικὴ τῶν Θρησκευτικῶν στὴ μέση ἐκπαίδευση* (1989) 57.

32. Σ. Γ. Ἀσλανίδου, *Ἐκπαιδευτικὴ τεχνολογία καὶ Ὀπτικο-ακουστικὴ Ἀγωγή*, (1992) 140.

στραγγαλίζει. Κατ᾽ ἐπέκταση βοηθᾶ τόν ἄνθρωπο καὶ ἰδιαίτερα τὸ νέο νὰ ὁλοκληρωθεί[33].

33. π. Σ. Σκλήρη, "Ἐν ἐσόπτρῳ". *Εἰκονολογικὰ μελετήματα* (1992), 32.

Κων. Π. Χαραλαμπίδη
Ὁμοτίμου Καθηγητοῦ Α.Π.Θ.

Δέκατο τρίτο διεθνές συμπόσιο Μονή Bose, Β. Ἰταλίας (11-13 Σεπτεμβρίου 2005)

Ὑπό τήν αἰγίδα τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, τή διοικητική καί επιστημονική φροντίδα τῆς φιλοανατολικῆς ρωμαιοκαθολικῆς μοναστικῆς κοινότητας τοῦ Bose, κοντά στό Τορίνο, ὡς καί τήν οἰκονομική βοήθεια ἄλλων φορέων ,πραγματοποιήθηκε τό παραπάνω συμπόσιο μέ τίς καλύτερες ἐπιστημονικές, τεχνικές καί ἀνθρώπινες συνθῆκες.

Τό θέμα, ὅπως πάντοτε, ἦταν ἀφιερωμένο στήν ἀνατολική θεολογική ἀσκητική παράδοση καί συγκεκριμένα αὐτή τή φορά στόν ἅγιο Ἰωάννη Δαμασκηνό, πατέρα στίς ἀπαρχές τοῦ Ἰσλάμ.

Μέ τήν παρουσία πολλῶν συνέδρων (καθηγητῶν, ἱεραρχῶν, λοιπῶν κληρικῶν καί ἄλλων) ἀπό τήν Ἀνατολή καί τή Δύση, ἐπισήμων καί ἀνεπισήμων ἀπεσταλμένων ἄρχισαν οἱ ἐργασίες τοῦ συμποσίου.

Μετά τή μεστή σέ νοήματα ὁμιλία ὡς εἰσαγωγή τοῦ π. Ε. Bianchi, καθηγούμενου τῆς μονῆς Bose ἔγινε ἡ πρώτη εἰσήγηση ἀπό τόν S. Griffith (Οὐάσιγκτον): Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός καί ἡ Ἐκκλησία τῆς Συρίας κατά τήν Ὀμαγιαδή ἐποχή καί ἀκολούθησε τοῦ B. Flusin (Παρίσι) ἡ ἐκκλησιαστική ἔριδα στό ἱστορικοπολιτιστικό της πλαίσιο. Τό ἀπόγευμα τῆς πρώτης ἡμέρας ἀφιερώθηκε σέ τρεῖς ἀνακοινώσεις, ὡς ἑξῆς:ἡ πρώτη ἀφοροῦσε τό Ἰσλάμ στήν ζωή τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ καί στό ἔργο του ἀπό τόν Δ. Σαχᾶ (Ἀθήνα), ἡ δεύτερη τούς πρώτους ἰσλαμοχριστιανικούς διαλόγους καί τή σημασία τους ἀπό τόν G. Massouh (Balamand, Λίβανος) καί ἡ τρίτη τή θεία ἐνανθρώπηση ὡς τό κέντρο τῆς θεολογίας τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ ἀπό τόν Γ. Μαρτζέλο (Θεσσαλονίκη).

Στή δευτερη ἡμέρα ἀκούστηκαν ἕξι ὁμιλίες, δηλαδή τό μέν πρωΐ τῆς V. Conticello (Παρίσι): ἡ "Πηγή γνώσεως"συντηρητισμός καί δημιουργικότητα, τοῦ M. Van Parrys (Chevetoogne, Βέλγιο): ἡ θεολογια ὡς ἐκ νεου ἀνάγνωση τῆς παράδοσης καί τοῦ G. Podskalsky (Φραγκφούρτη): ἡ Ὁμιλητική μεθοδος ἀποδοχή τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ.

Οἱ ἀπογευματινές ἀνακοινώσεις ἦταν τοῦ A. Louth (Durham): ἀπο τον Ρωμανό τό Μελωδό ἕως τον Ἰωαννη Δαμασκηνό ἡ χριστιανικη ὑμνογραφία καί τῶν ἀπουσιαζόντων ἀτυχῶς, λόγω ἀνώτερης βίας καί μή ἀκουσθεισῶν ὁμιλιῶν τους, Θ. Δεττοράκη: Δογμα καί ὕμνος. Ἡ θεολογική γλωσσα στή λειτουργική ὑμνογραφία τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ καί Ἰ. Φουντούλη: Ὁ κανόνας τοῦ Πάσχα. Τήν τελευταια ἡμέρα ἐκφωνήθηκαν οἱ εἰσηγησεις τοῦ S. M. Spieser (Friburg) γιά τίς ἀπαρχές τῆς χριστιανικῆς εἰκονογραφίας (θέμα ὄχι ἄμεσα σχετιζομενο με τόν τίτλο τοῦ συμποσιου), τῆς N. Sevcenko (South Woodstock, Ἀμερικῆς) γιά τούς ἀντικατοπτρισμούς τοῦ ἔργου τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ στη βυζαντινή εἰκονογραφία καί τοῦ G. Khodr (Mount Liban) γιά την ὕλη ὡς τόπο σωτηριας (καί αὐτό μή ἄμεσα σχετιζόμενο).

Οἱ συζήτησεις καί οἱ παρεμβάσεις ἦταν πολύ γόνιμες καί ἐποικοδομητικές γιά τους ὁμιλητές καί τούς ἀκροατές. Ὁ γράφων τό σημείωμα αὐτό ἀσχοληθεις ἄλλοτε μέ τήν εἰκονογραφική πλευρά τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ αὐτοῦ συγγραφεα παρενέβη καί ἐξέθεσε τίς ἀπόψεις του. Οἱ λειτουργικές συνάξεις ρωμαιοκαθολικοῦ καί ὀρθοδοξου τυπικοῦ, οἱ κατ᾽ ἰδίαν συνομιλίες, οἱ αἰσθητικοί καί ψυχαγωγικοί περίπατοι στούς πέριξ φυσιολατρικούς χώρους ἐμόρφωσαν και ἐνισχυσαν πνευματικά καί ψυχικα τό πολυπληθές συνεδριακό κοινο.

Στό τέλος τοῦ συμποσίου ἔγινε, ὅπως πάντοτε, ἡ καθιερωμένη ἡμερησια ἐκδρομή στήν πόλη Vercelli γιά την ἐπίσκεψη τῶν μνημείων τῆς περιόημης ρωμανικῆς -γοτθικῆς ἐκκλησιας τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα καί τοῦ καθεδρικοῦ ναοῦ. Στή συνέχεια ἡ μεταβαση στό Castelseprio, κοντά στο Μιλανο, ὅπου τό ρωμανικό σύμπλεγμα μέ τήν ἐκκλησία S. Maria foris portas ἦταν ἀποκαλυπτική γιά τούς ἐκδρομεῖς συνέδρους. Στήν ἐκκλησια αυτη σώζονται τοιχογραφίες, ἰδίως στούς τοίχους τοῦ ἱεροῦ βήματος, με σκηνες ἀπό τόν βιο τοῦ Χριστοῦ καί τῆς Θεοτόκου με ἔντονη επιδραση τῆς ἀπόκρυφης καινοδιαθηκικῆς γραμματείας καί τῆς βυζαντινῆς παραδοσης. Ἡ χρονολογηση εἶναι ἀμφιλεγόμενη, πού μᾶλλον καθορίζεται μεταξύ τῆς όψιμης παλαιοχριστιανικῆς καί τῆς πρώϊμης βυζαντινῆς ἐποχῆς.

Συνοψίζοντας σημειώνουμε αφενός τήν ἄψογη επιστημονική θεολογική συγκρότηση τῶν ὁμιλιῶν τοῦ συμποσιου καί ἀφετέρου τήν ἄριστη τεχνικη δομή καί την ἀνθρωπινη ἀντιμετώπιση καί συμπερι-

φορά ὅλων τῶν ἀδελφῶν τῆς κοινότητας ἀρρένων καί θηλέων, ὡς καί τῶν συνέδρων διεθνοῦς προέλευσης. Μόνο οἱ ἀπότομες μετεωρολογικές ἐκρήξεις καί μάλιστα ἡ πτώση ἰσχυρῶν καί ἐπικίνδυνων κεραυνῶν ἀμαύρυναν καί ἠλέκτρισαν τό φυσικό καί τεχνητό περιβάλλον, ἀλλ' ὄχι ὅμως τήν πνευματική κατάσταση καί τήν ἠθική διάθεση ὅλων μας, πού ἦταν βέβαια φυσικό ἐπακόλουθο, λόγω τῆς γεωγραφικῆς θέσης τῆς μονῆς Bose, στίς χαμηλές περιοχές τῶν ἰταλικῶν Ἄλπεων.

Ὀφείλονται λοιπόν θερμότατα συγχαρητήρια καί ὁλόψυχες εὐχαριστίες στόν ἀκάματο καί ἐμπειρότατο καθηγούμενο π. E. Bianchi, στούς λαμπρούς ἀδελφούς καί τίς λαμπρές ἀδελφές, ἄξιους συνεργάτες του, γιά ὅσα ἀκούσαμε, εἴδαμε, ἐψαύσαμε καί γευθήκαμε πνευματικά καί σωματικά κατά τή χρονική περίοδο παραμονῆς μας στόν "ἐπίγειο παράδεισο" τοῦ Bose.

Κων. Π. Χαραλαμπίδη
Ὁμοτίμου Καθηγητοῦ Α.Π.Θ.

*Ἡ μετακομιδή τῶν λειψάνων τῶν Τριῶν Μάγων στή δυτική παράδοση**

Στήν ἱστορία τῆς σχέσης μεταξύ τοῦ Μιλάνου καί τῶν τριῶν Μάγων, τρεῖς ὑπῆρξαν οἱ στιγμές μεγαλύτερης σαφήνειας: ἡ μετακομιδή τῶν λειψάνων ἀπό τήν Κωνσταντινούπολη στην πρωτεύουσα τῆς Λομβαρδίας, ἡ δεύτερη ἀνακομιδή που εσήμανε για τήν πόλη τήν ἀπώλεια αὐτῆς τῆς ἱερῆς κληρονομιάς προς χάρη τῆς γερμανικῆς πόλης Κολωνίας καί τέλος οἱ λιτανεῖες τῶν Θεοφανείων για τίς ὁποῖες ὑπάρχει ασφαλής μαρτυρία με αφετηρία το 1336. Ὅπως φαίνεται, τό Μιλάνο εἶχε μέ τή λατρεία τῶν τριῶν Μάγων μια προνομιακή σχέση. Ἀλλά εάν αὐτό εἶναι βέβαια ἀληθινό, δεν μπορεῖ κανείς νά επικυρώσει μέ ἄλλη τόση βεβαιότητα, ὅτι τέτοια σχέση θα παρουσίαζε στή διαδρομή τοῦ χρόνου χαρακτῆρα συνέχειας.

Παράδοση κατά τά ἄλλα μη μαρτυρούμενη πριν απο το τέλος τοῦ ΙΒ′ αἰ. ἀναφέρει, ὅτι, προς τά τέλη τοῦ Δ′ αἰ., ὁ ευγενής Ἕλλην Εὐστόργιος μετέβη στό Μιλάνο, ὡς ἀπεσταλμένος τοῦ Μεγάλου Κωνσταντίνου με ὑποδοχές επισκόπου, χάρη στα αξιέπαινα ἔργα του. Μετά την ἐπιστροφή του στήν Κωνσταντινούπολη για να ἐπιτύχει τήν ἔγκριση τοῦ αυτοκράτορα, αυτός ἔλαβε ὡς δῶρο απο την ἁγία Ἑλένη τά λείψανα τῶν Μάγων. Οἱ παραλλαγές αὐτῆς τῆς

---

* Για εκτενέστερες ἱστορικές, λατρευτικές και εικονογραφικές πληροφορίες βλ. την παρακάτω βιβλιογραφία: M. *Bussagli-M.G. Chiappori*, I re Magi. Realtà storica e tradizione magica, Milano 1984. *F. Cardini, I re Magi. Storia e leggende, Venezia 2000*. M. Félix, I re Magi, Milano 2000. S. Bertelli, Il re, la Vergine, la Sposa. Eros, maternità e potere nella cultura figurativa europea, Roma 2002, σσ. 52-57. G. Scarcia, Scirin, la regina dei Magi, Milano 2003.

θρυλικῆς διήγησης εἶναι πολυάριθμες. Τό ἴδιο μπορεῖ νά λεχθεῖ γιά τά θαυματουργικα γεγονοτα που συνόδευαν τέτοιου εἴδους ἀνακομιδή (traslatio). Ὅμως, αὐτές ἀφήνουν ἀμετάβλητο τόν πυρῆνα τῆς ἀφηγησης, που περατώνεται μέ τήν ἄφιξη στά περίχωρα τῆς πόλης. Ἐδῶ, σε καποιο σημεῖο, το κιβωτίδιο μέ περιεχόμενο τά ἱερα λείψανα, ἔγινε τοσο βαρύ, που ἀνάγκασε τον Εὐστόργιο νά σταματήει καί να θεμελιώσει, σάν νά παρακινηθηκε ἀπο θεία πρόσκληση, τήν ἐκκλησία πού πῆρε τό ὄνομά του.

Δυο ἐπισκοποι τοῦ Μιλανου ἔφεραν τό ὄνομα τοῦ Εὐστοργίου, ό πρῶτος πού ἀπεθανε τό 331 καί ὁ δεύτερος τό 518. Εἶναι δύσκολο νά ποῦμε, εαν πράγματι στόν πρῶτο ἐκ τῶν δύο παραπανω ὀφειλόταν ή ἀνακομιδή καί δέν εἶναι μόνο ό φανταστικός χαρακτήρας τῆς ἀφηγησης γιά να ἐμποδίσει νά βροῦμε ἐκεῖ βέβαιες ἀποδείξεις. Παραμενει κανείς ἔκπληκτος ἀπέναντι στήν ἀπουσία νύξεων στίς συγχρονες πηγές ἤ όπωσδήποτε λίγο μεταγενέστερες σέ ἕνα συμβάν τετοιας σημαντικότητας. Στο Μιλάνο ή παράδοση τῶν λειψάνων τῶν τριῶν Μάγων καί τῆς μεταφορᾶς τους ἀπό τήν Κωνσταντινούπολη φαινεται να πετυχαίνει μία ἀληθινή σπουδαιότητα μόνο μέ τήν ευκαιρία τῆς ἀπώλειας τῶν ἰδιων, χάρη τῆς Κολωνίας, γεγονός πού συνέβη τό 1164.

Στήν ἀρχή τοῦ θέρους αὐτοῦ τοῦ ἔτους- δύο χρόνια μετά τήν καταστροφή τῆς πόλης, ἀπειθοῦς στήν Αὐτοκρατορία, διατεθειμένης ἀπό τόν αὐτοκρατορα Φρειδερῖκο Α', ὁ αὐτοκρατορικός ἀρχικαγκελάριος Rinaldo di Dassel μετέφερε ἀπό τό Μιλάνο στήν Κολωνία-πόλη στήν ὁποία ἦταν ἀρχιεπίσκοπος -τά λείψανα τῶν τριῶν Μάγων. Αὐτό τό ἐπεισόδιο εἶναι πολύ ἀξιοσημείωτο, στό μεγάλο κῦμα μετακίνησης ἱερῶν λειψάνων, κατά τήν ἐποχή τοῦ Μεσαίωνα. Ἀπό τό ἕνα μέρος οἱ τρεῖς Μάγοι ἀνασυνδεόταν μέ τή μορφή τοῦ ἱερεα Gianni, δηλαδή τοῦ θρυλικοῦ χριστιανοῦ βασιλιᾶ τῆς Ασιας, πού ακριβῶς σ' ἐκεῖνα τά χρόνια πού ἔγραφε ἐπιστολή στόν πάπα καί στόν αὐτοκράτορα, ὑποστήριξε, ὅτι ἦταν ἀπόγονος ἑνός ἀπό τούς τρεῖς Μάγους. Ἀπό τό ἄλλο μέρος μέ τή βασιλική τους ἰδιότητα οἱ τρεῖς Μάγοι πού προσκυνοῦσαν τόν Βασιλιά τῶν Βασιλέων, συνιστοῦσαν μία σαγηνευτική καί ἄμεση ἀνάκληση στίς ἀξίες θείας ἐκλογῆς καί ἱερότητας, συνδεδεμένες μέ τή βασιλική ισχύ. Τό φεουδαρχικό χαρακτηριστικό τῆς προσφορᾶς στό σπήλαιο τῆς Βηθλεέμ ἦταν σαφές γιά τή μεσαιωνική εὐαισθησία καί τέτοια διετηρεῖτο ζωντανή καί στήν εικονογραφία, μέ χαρακτῆρες ἄκρως σαφεῖς καί συνειδητούς, μεχρι ὅλο τόν ΙΔ' αἰ. Τά ἴδια δῶρα τῶν τριῶν Μάγων, πέραν τοῦ συμβολισμοῦ τῆς θεότητας, τῆς βασιλικότητας καί τῆς ανθρωπότητας τοῦ Χριστοῦ, μποροῦσαν νά ἑρμηνευθοῦν ὡς ἕνας ὑπαινιγμός στήν "τριαδική" κοινωνία, στήν ὁποία ἐπέμεναν οἱ θεολόγοι, ὅπως οἱ θεωρητικοί τῆς πολιτικῆς. Ὁ χρυσός εἶναι γιά τούς

βασιλεῖς καί γιά τήν στρατιωτική καί πολιτική ἱεραρχία, τό λιβάνι γιά τόν κλῆρο, τό μύρο γιά τούς "πιστούς στή γῆς", τούς τεχνίτες καί τούς χωρικούς.

Σύμφωνα μέ τήν παραδοσιακή ἀνασύνταξη τοῦ ὁδοιπορικοῦ τοῦ αὐτοκρατορικοῦ ἀρχικαγκελαρίου, νομιμοποιημένη ἀπό τήν ἐπιστολή του στήν Ἐκκλησία τῆς Κολωνίας, ὁ Rinaldo μετακινήθηκε ἀπό τό Μιλάνο μέ τό πολύτιμο φορτίο του στίς 10 Ἰουνίου τοῦ 1164.

Μετέβη κατ᾽ ἀρχάς στήν βορειοϊταλική πόλη Pavia γιά νά λάβει ἄδεια ἀπό τόν αὐτοκράτορα, πού διέμενε τον καιρό ἐκεῖνο ἐκεῖ, καί τήν ἑπόμενη ἡμέρα ἀπό τή βορειοϊταλική πόλη Vercelli, πού ἀπηύθυνε στήν Ἐκκλησία τῆς Κολωνίας ἐπιστολή, στήν ὁποία ἀνακοίνωνε γιά τή ἄφιξή του καί γιά τήν ἱερή λεία, πού ἔφερε μαζί του, ὁρίζοντας ἀκριβῶς τήν πορεία, πού θά ἀκολουθοῦσε μέσω τῆς Βουργουνδίας καί τῆς Γαλλίας. Προσέγγισε τό Torino, πέρασε τό Moncenisio καί διῆλθε ἀπό τή Βουργουνδία, τή Λιγηρία καί τή Ρηνανία. Στήν Κολωνία ἔφθασε γιά νά γνωρίσει τά " Annales Agrippinenses" τήν ἡμέρα τῆς ἁγίας Μαρίας Μαγδαληνῆς, στίς 23 Ἰουνίου, ἐνῶ τά " Chronica regia Coloniensis" σημειώνουν τήν ἄφιξή του ἕνα μῆνα μετά, στίς 23 Ἰουλίου.

Πολλές ἐκκλησίες καί πολλοί τόποι μεταξύ τῆς Γαλλίας, τῆς Γερμανίας, τῆς Ἰταλίας καί τῆς Ἑλβετίας συναγωνίζονται στή δόξα καί στό προνόμιο, ὅτι ἔχουν φιλοξενήσει τόν καγκελάριο καί τά λείψανα τῶν τριῶν Μάγων ἤ τῶν βασιλέων Μάγων, ὅπως λέγονται στή Δύση. Ὅταν τά λείψανα ἔφθασαν στήν Κολωνία, κατατέθηκαν στήν ἐκκλησία τοῦ Ἁγίου Πέτρου, πού ἀργότερα μετατράπηκε σέ λαμπρότατο καθεδρικό ναό, πού ὑπάρχει μέχρι σήμερα. Γιά τή φύλαξη τῶν λειψάνων διαμορφώθηκε χρυσή ἀσημένια σαρκοφάγος, ἐπεξεργασμένη καλλιτεχνικά κατά παρόμοιο τρόπο μέ ἐκείνη τῆς γερμανικῆς πόλης Aachen, πού διαφυλάσσει τό σῶμα τοῦ αὐυτοκράτορα Καρόλου τοῦ Μεγάλου.

Τό 1247 ὁ πάπας Ιννοκέντιος Δ' παραχώρησε ἀφέσεις ἁμαρτιῶν γιά τούς προσκυνητές πού πῆγαν στήν Κολωνία νά τιμήσουν τά λείψανα τῶν τριῶν Μάγων. Ἀπό τό 1249 ἔγιναν οἱ οἰκοδομικές ἐργασίες στίς ἐγκαταστάσεις τῆς ἐκκλησίας τοῦ Ἁγίου Πέτρου γιά νά ἱδρυθεῖ ὁ λαμπρός γοτθικός καθεδρικός ναός. Ἀπό τόν ΙΒ' αἰ. καί ἑξῆς ἡ τιμή τῶν τριῶν Μάγων διαδόθηκε εὐρύτατα καί βαθύτατα. Τά ὀνόματά τους Γάσπαρ, Βαλτάσαρ καί Μέλχιορ ἦταν συχνά στήν δυτικοευρωπαϊκή ὀνοματοποιΐα, ἐνῶ μερικά κέντρα, ὅπως τό Embrun στήν Γαλλία ἀφιέρωσαν σ᾽ αὐτούς τούς Μάγους τούς καθεδρικούς ναούς. Ἡ προσκύνηση τοῦ βρέφους ἐκ μέρους τῶν τριῶν Μάγων περιλήφθηκε στόν κατάλογο τῶν "Ἑπτά χαρῶν τῆς Παρθένου γεγονότα γιά τά ὁποία τρεφόταν μία ἰδιαίτερη ἀφοσίωση.

Ἀπό τόν ΙΒ' αἰ. ἴσως, καί βέβαια ἀπό τόν ΙΓ' αἰ., σέ πολλές

τοποθεσίες διαπιστώθηκε ἕνας νέος τύπος προσκύνησης γιά τούς τρεῖς Μάγους. Ἐπρόκειτο γιά δημόσιες τελετές, πού προσέφεραν μία θεατρική καί θεαματική διάσταση τῆς λειτουργίας, πού ἐτελεῖτο τήν ἡμέρα τῶν Θεοφανείων. Γνωρίζουμε π.χ., ὅτι στίς 6 Ἰανουαρίου, στό Freiburg, πιθανῶς σέ ἀνάμνηση τῆς διέλευσης τῶν λειψάνων πραγματοποιοῦντο ἑορτές καί λιτανεῖες, στίς ὁποῖες ἐγκωμιαζόταν οἱ ἱστορίες τῶν τριῶν Μάγων. Στρατιωτική τελετή τοῦ 1336, μαρτυρούμενη ἀπό τόν χρονογράφο Galvano Flamma ἀνήκει σέ αὐτή τήν κατηγορία. Τό 1227 ἡ ἐκκλησία τοῦ Ἁγίου Εὐστοργίου, ἀποδόθηκε στούς Δομηνικανούς, πού ἔγιναν σπουδαῖοι ὑποστηρικτές τοῦ γεγονότος αὐτοῦ. Ὄχι τυχαῖα, τό Officium Stellae, πού ἐτελεῖτο μέ τήν ἴδια μεγαλοπρέπεια μερικές δεκαετίες πιό ἀργότερα, τό 1390, στή Φλωρεντία, διοργανώθηκε καί αὐτό ἀπό τούς Δομηνικανούς τοῦ ἁγίου Μάρκου. Εἶναι λοιπόν σημεῖο ἐνδιαφέροντος τοῦ παραπάνω μοναστικοῦ τάγματος γιά τήν ἐξέλιξη τῆς λατρείας.

Μεταξύ τοῦ τέλους τοῦ Μεσαίωνα καί τῆς πρώτης Ἀναγέννησης ἡ μεγάλη ἀστική ἀληθινή γιορτή τῆς Φλωρεντίας τῆς ὁποίας ὑπῆρξαν προστάτες ἤ ὅπως λεγόταν "θαυμάσιοι Κύριοι" τά μέλη τῶν οἰκογενειῶν τῶν Strozzi πρῶτα καί τῶν Μεδίκων ὕστερα, ὑπῆρξε ἡ γιορτή τῶν Θεοφανείων.

Τό παράδειγμα τοῦ Μιλάνου ὅμως ἔπρεπε στό ἑξῆς νά ἔχει ἐξαλειφθεῖ, ἴσως ξεπεραστεῖ. Πρότυπο τῆς λιτανείας μποροῦσαν νά εἶναι, ἴσως οἱ πανηγυρικές ἀκολουθίες τῶν πρεσβειῶν, πού συχνά ἔφθαναν στή Φλωρεντία καί στίς ὁποῖες δέν ἔλειπαν-τέτοιος ἦταν ὁ συρμός τοῦ καιροῦ ἐκείνου-τά ἐξωτικά καί γραφικά στοιχεῖα, τά σπάνια ζῶα, οἱ πολυτελεῖς συνήθειες. Οἱ περιπτώσεις τοῦ Μιλάνου καί τῆς Φλωρεντίας εἶναι ἐμβληματικές τῆς βαθειᾶς πραγματικότητας τῆς λατρείας τῶν τριῶν Μάγων. Πρόκειται για μιά λαμπρή, μυθική πραγματικότητα, ἀλλά προπαντός καί κυρίως πολιτική.